N° 9
Premier
semestre
1999

Mémoire Spiritaine

Histoire - Mission - Spiritualité

L'esclavage négation de l'humain

Colloque du Centre Saint-Louis de France
Rome, 6 et 7 novembre 1998

Congrégation du Saint-Esprit,
30, rue Lhomond, 75005 PARIS

Mémoire Spiritaine

Histoire, Mission, Spiritualité

Revue semestrielle

La Congrégation du Saint-Esprit se prépare à commémorer, en 2003, son troisième centenaire. Différentes Eglises locales à la naissance desquelles elle a travaillé célèbrent, ces temps-ci, leur centenaire. Dans ces perspectives, la revue *Mémoire Spiritaine* offre un instrument de publication qui encourage les études historiques sur la Congrégation et qui en permet la diffusion.

Directeur : Paul Coulon *Administrateur :* René Charrier
Comité de rédaction : Bernard Ducol, Jean Ernoult, Michel Legrain, Etienne Osty, Srs Anita Disier et Paul Girolet, Gérard Vieira
Conseil de rédaction: Annie Bart (Bordeaux) - Joseph-Roger de Benoist, pb (Sénégal) - François Bontinck, cicm (Congo démocratique) - Paule Brasseur (Paris) - Joseph Carrard, cssp (Suisse) - Gérard Cholvy (Montpellier) - Jean Comby (Lyon) - Jean Criaud, cssp (Chevilly) - Philippe Delisle (Lyon) - Elisabeth Dufourcq (Paris) - Nazaire Diatta, cssp (Cameroun) - Casimir Eke, cssp (Nigéria) - Sean P. Farragher, cssp (Irlande) - Jacques Gadille (Lyon) - David E. Gardinier (U.S.A.) - Jean Guennou, mep (Paris) - Johann Henschel, cssp (Allemagne) - Bruno Hubsch (Lyon) - Henri J. Koren, cssp (U.S.A.) - Philippe Laburthe-Tolra (Paris) - Jean Le Gall, cssp (Allex) - Gallus Marandu, cssp (Tanzanie) - Christian de Mare, cssp (Paris) - Henry F. Moloney, cssp (Irlande) - Gérard Morel, cssp (Gabon) - Adelio Torres Neiva, cssp (Portugal) - Vincent O'Toole, cssp (Rome) - Jean-Claude Pariat, cssp (Rome) - Jean Pirotte (Belgique) - Bernard Plongeron (Paris) - Jacques Prévotat (Paris) - Claude Prudhomme (Lyon) - Gaétan Renaud, cssp (Canada) - Claude Sœtens (Belgique) - Jean-Louis Vellut (Belgique) - Pierre Wauters, cssp (Congo)

Mémoire Spiritaine

Siège social: 30, rue Lhomond, 75005 Paris
Rédaction et administration:
12, rue du P. Mazurié, 94669 Chevilly-Larue Cedex
Téléphone et fax: 01.41.80.92.44 - E-mail : MemoireSpi@AOL.com

Abonnements:
France: 200 F - Autres pays: 230 F
C.C.P.: Mémoire Spiritaine, La Source 38.854 54 K

(Nous consentons le demi-tarif pour les abonnements à destination des pays de la zone CFA)
A paraître en 1999 : n° 9 et 10
Les huit premiers numéros de la revue sont disponibles, au prix de 100 F. le numéro (port compris, pour la France)

Imprimé en Italie (CEE) - C.G.P. (Turin) *ISSN:* 1254-2520

Mémoire Spiritaine, n° 9 (1er semestre 1999)

Éditorial

3 Un très opportun numéro spécial.

Introductions

5 *Cardinal Roger Etchegaray :* L'esclavage, négation de l'humain.

10 *Mgr Ambrogio Spreafico :* De quelques textes bibliques comme préambule.

L'esclavage, Dieu et l'homme

16 *Aldo Vendemiati :* Présupposés anthropologiques de l'esclavage et de son abolition.

27 *Giulio Cipollone :* Entre Théologie et Droit, la libération.

50 *Michel Legrain :* Éthique chrétienne et esclavagisme.

80 *Joseph-Roger de Benoist :* Les deux premiers siècles de traite négrière en Haute-Guinée vécus par les missionnaires catholiques

Comprendre, traduire, transmettre : l'esclavage dans la littérature

89 *Carminella Biondi :* Le personnage noir dans la littérature française : essai de synthèse minimale d'une aventure humaine et littéraire.

103 *Marie-José Hoyet :* Écriture et esclavage dans la littérature africaine et antillaise d'expression française.

L'Église, l'esclavage, l'abolition

127 *Lucien Abénon :* 1848 : l'abolition de l'esclavage.

135 *Claude Prudhomme :* La papauté face à l'esclavage : quelle condamnation ?

161 *Philippe Delisle :* L'Église catholique face aux sociétés esclavagistes : l'exemple des îles créoles.

173 *Joseph Bato'Ora Ballong-Wen-Mewuda :* Conséquences de la traite négrière.

Conclusions

Jean-Dominique Durand

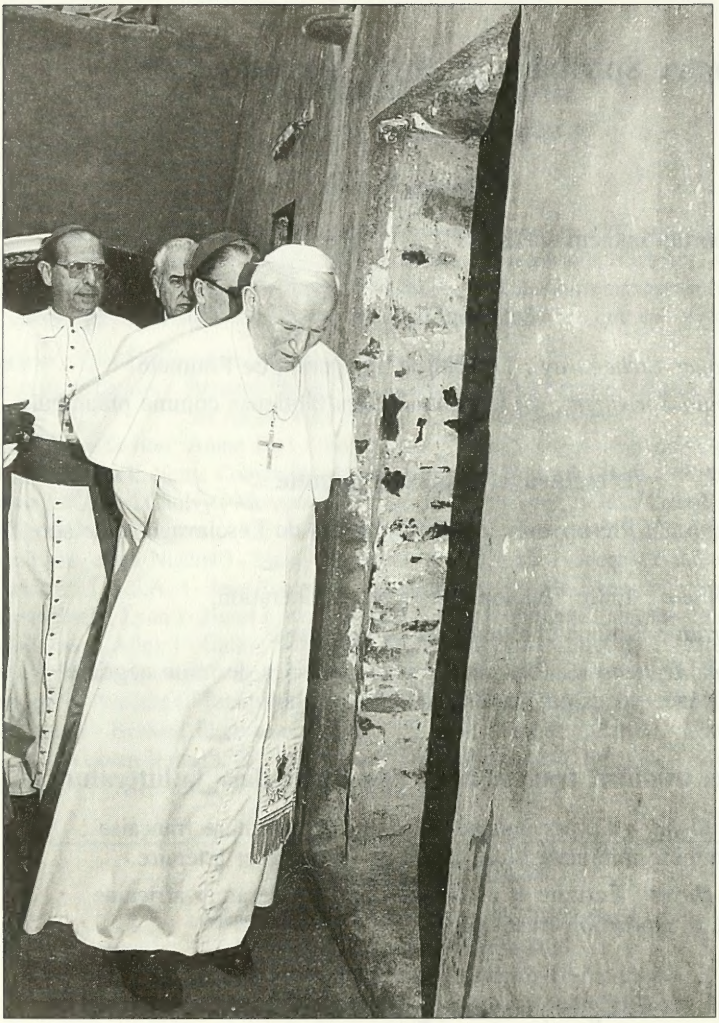


Photo : Franck Boyer

La visite du pape à la maison des esclaves.

« La visite de la *maison des esclaves* nous remet en mémoire cette traite des Noirs, que Pie II, écrivant en 1462 à un évêque missionnaire qui par-tait pour la Guinée, qualifiait de « crime énorme », *« magnum scelus »*...
Ces hommes, ces femmes et ces en-fants ont été victimes d'un honteux commerce, auquel ont pris part des personnes baptisées mais qui n'ont pas vécu leur foi...
Il convient que soit confessé en toute vérité et humilité ce péché de l'homme contre l'homme, ce péché de l'homme contre Dieu...
Dans ce sanctuaire africain de la douleur noire, nous implorons le pardon du ciel... »

Jean-Paul II

Île de Gorée (Sénégal), 22 février 1992

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 3 à 4.

Un très opportun numéro spécial

Pourquoi tout un numéro sur un seul thème (ce qui n'est pas dans nos habitudes) et sur un thème assez rebattu ces derniers temps ? Nos lecteurs habituels et fidèles abonnés, suivant la formule rituelle, en avaient été avertis à la fin de l'éditorial du n° 8, en décembre dernier. Rappelons en l'essentiel : à la demande de Jean-Dominique Durand, historien bien connu, présentement Conseiller culturel de l'Ambassade de France près le Saint-Siège, nous avons accepté de publier les Actes du colloque qu'il a organisé à Rome au Centre Saint-Louis de France, les 6 et 7 novembre 1998, sur *L'esclavage, négation de l'humain*, et nous l'avons accepté très volontiers : en tant que spiritains, ce sujet est au cœur des préoccupations de notre revue parce qu'il a été également au cœur de notre histoire de congrégation missionnaire.

Une fois n'est pas coutume, nous invitons les lecteurs, lorsqu'ils auront pris connaissance du *sommaire*, à se reporter d'emblée aux *Conclusions* que Jean-Dominique Durand a tiré à la fin du colloque : elles en constituent la meilleure *introduction* à tous points de vue.

Comme directeur de la revue et premier lecteur de l'ensemble des contributions mises en forme [1], il me revient d'insister sur le grand intérêt que présentent les contributions prises *ensemble* : il est rare que l'on trouve ainsi réunies autour de ce thème de l'esclavage des réflexions alliant la philo-

1. Et tout d'abord traduites de l'italien pour plusieurs d'entre elles, et parfois au prix d'un très rude labeur à plusieurs ! Le P. René Charrier doit ici être remercié comme maître d'œuvre de l'entreprise.

sophie, l'histoire, le droit, la théologie morale, la littérature comparée... On sera frappé également par la grande liberté de ton et de jugement : on ne rencontrera pas ici de « langue de buis » comme dit joliment un des auteurs ! Il faut dire qu'aujourd'hui, à Rome, l'exemple vient de haut : on se souviendra de l'engagement personnel du pape Jean-Paul II sur les chemins de la *mémoire* et de la *repentance* pour préparer le troisième millénaire [2].

Les Actes d'un colloque ne prétendent pas harmoniser les contributions : à la lecture, on ne manquera pas de noter des répétitions, mais finalement elles font mieux percevoir un certain nombre d'acquis. On remarquera aussi des points de vue qui s'avèrent contraires. La réflexion n'est pas close, et c'est tout l'intérêt de pareille rencontre que de relancer le débat et de susciter de nouvelles recherches. Citons un exemple : le texte de Grégoire XVI *In supremo* (1839) a-t-il ou non condamné l'esclavage en tant que tel ou simplement la traite ? Michel Legrain et Claude Prudhomme tiennent là-dessus des propos apparemment contraires et argumentés. Il y a le texte et l'interprétation qu'on peut en donner ; le texte en lui-même et la façon dont on peut le lire à un moment donné : cela dépend largement, pour les contemporains mais pas uniquement, des présupposés que l'on a, du lieu théologique à partir duquel on le lit, etc. Seule la lecture des documents préparatoires au texte de Grégoire XVI pourrait dirimer le débat : le P. François Renault disait, dans cette revue même, ne pas les avoir trouvés [3] ; qui aurait le courage de reprendre la recherche sur ce point ?

Dans les dernières pages de ce numéro, on trouvera des précisions sur le prochain numéro 10 de *Mémoire Spiritaine* qui sera consacré pour l'essentiel à *« la part des femmes dans la mission en Afrique, XIX^e-XX^e siècles »* : un numéro sur les femmes et par des femmes d'Europe et d'Afrique. On verra par ailleurs que la nouvelle collection annoncée chez Karthala, *Mémoire d'Églises*, débute de façon prometteuse en ce mois de juin avec trois ouvrages d'un coup sur l'histoire des Églises du Bénin, du Congo et de Madagascar...

Paul Coulon

---

2. Cf. Georges COTTIER, *Mémoire et repentance. Pourquoi l'Église demande pardon*, Saint-Maur, Éditions Parole et Silence, 1998, 117 p. (Préface du cardinal Roger Etchegaray) ; et aussi : Luigi ACCATOLI, *Quand le pape demande pardon*, Paris, Albin Michel, 1997, 299 p. (Préface de Mgr Jean-Michel di Falco).

3. François RENAULT, « Aux origines de la lettre apostolique de Grégoire XVI *In Supremo* (1839) », *Mémoire Spiritaine*, n° 2, novembre 1995, p. 143-149.

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 5 à 9.

L'esclavage, négation de l'humain

Cardinal Roger Etchegaray *

La variété et la qualité de ceux qui ont co-organisé ce Colloque illustrent l'intérêt et l'actualité d'une réflexion sur *l'esclavage, négation de l'humain.* Elles témoignent aussi du style que son nouveau directeur, le professeur Jean-Dominique Durand, veut imprimer à ce Centre Saint-Louis de France qui nous accueille sous la haute responsabilité du nouvel Ambassadeur de France près le Saint-Siège, M. Jean Guéguinou. Ma présence voudrait simplement signifier l'opportunité d'un tel colloque, à Rome, dans la dynamique du prochain Jubilé de l'Église qui, dans l'esprit et selon la lettre même du Pape *Tertio Millennio Adveniente*, se doit de franchir le seuil d'un nouveau millénaire « en étant clairement consciente de ce qu'elle a vécu au cours des dix derniers siècles » (n° 33). La dimension historique de la conscience est une des grandes découvertes et exigences de notre époque.

Ce Colloque sur l'esclavage me fait penser à celui auquel je viens de participer sur l'Inquisition. Voilà deux institutions, l'une civile, l'autre ecclésiastique qu'il est difficile d'un seul coup de main d'arracher au temps pour les juger avec les yeux d'aujourd'hui. Sans m'attarder ici sur l'esclavage gréco-romain tel que l'a connu et reconnu saint Paul, il est bon de saisir d'emblée la vision évangélique – valable pour tous les temps – que l'Apôtre a exposée lui-même dans plusieurs de ses épîtres et appliquée concrètement

* Président du Comité du Grand Jubilé de l'An 2000.

dans un billet à Philémon au sujet de l'esclave fugitif Onésime. En une formule paradoxale, saint Paul écrit aux Corinthiens : « L'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur. De même celui qui a été appelé étant libre est un esclave du Christ » (1 Corinthiens 7, 22). On peut être surpris qu'il prône le statu quo social : « Que chacun demeure dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé » (1 Corinthiens 7, 20). Nous touchons la fine pointe de l'Évangile qui n'est ni révolutionnaire ni conservateur au sens moderne du mot mais, en fait, va plus loin ou plus profond en affirmant, toujours sous la plume de l'Apôtre : « Il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme : car tous vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Galates, 28). Ce qui compte, c'est de devenir par le baptême une *créature nouvelle* et cette nouvelle genèse contient le ferment capable de tout changer jusque dans la vie sociale : la liberté intérieure, la vraie, l'égalité naturelle, la vraie, effaçant la vraie servitude, celle du péché, ne peuvent que retentir tôt ou tard sur une société de plus en plus consciente des droits humains pour leur apporter la plénitude de vigueur et de verdeur.

Une évidence qui ne l'a pas été pour tous au cours des siècles

J'ai dit : tôt ou tard. Car ce colloque historique doit nous aider à comprendre pourquoi et comment l'Église, qui pérégrine dans la caravane des hommes sur des pistes longues et sinueuses, n'a pas toujours été à l'avant-garde de la lutte contre l'esclavage, soucieuse de son humanisation plus que de son abolition. Ce qui paraît aujourd'hui une évidence de dénoncer l'esclavage comme négation de l'humain ne l'a pas été pour tous au cours des siècles aussi bien dans l'Église que dans la société qui trouvaient toutes deux, en s'appuyant souvent l'une sur l'autre, des motifs de tolérance, voire de légitimation du système, à certaines conditions fallacieuses et parfois bassement casuistiques. Que d'hésitations, que d'ambiguïtés, que d'incohérences de part et d'autre ! Le même pape Paul III, protecteur de Las Casas, édicte en 1537 une bulle interdisant l'esclavage des Indiens d'Amérique et onze ans plus tard autorise, par un bref, la possession d'esclaves dans ses propres États pontificaux. La Révolution française, sur proposition du futur évêque constitutionnel Grégoire, vote en 1794 l'éradication de l'esclavage dans ses colonies, mais le premier Consul Bonaparte, à peine huit ans après, le rétablit et il fau-

dra attendre 1848 pour une abolition définitive grâce à l'opiniâtreté du républicain athée Victor Schœlcher. Le dernier pays de tradition chrétienne à abolir l'esclavage, il y a à peine cent dix ans, a été le Brésil qui comptait plus de deux millions d'esclaves. Du côté de l'Église catholique, ce n'est qu'en 1839 que le pape Grégoire XVI par son Encyclique *In supremo* porta clairement une condamnation absolue de toute espèce de servitude.

Aberration historique de vaste envergure et de longue durée

Dans ma brève introduction je devrais au moins mentionner l'action courageuse et antiesclavagiste de congrégations missionnaires masculines et féminines, certaines même spécialisées à cet effet. Mais je dois m'arrêter sur un chapitre de l'histoire de l'esclavage qui en est le plus noir, sans jeu de mots, celui de la Traite des Noirs. De toutes les aberrations historiques de vaste envergure et de longue durée, la Traite des Noirs est celle qui offense le plus rudement nos convictions sur les droits de l'homme. Même habitués au triste spectacle des crimes qui jalonnent l'histoire de l'humanité, nous ne pouvons pas nous empêcher d'éprouver un mélange d'effroi et de dégoût devant certains récits de la Traite des Noirs, comme l'odyssée d'*Amistad* évoquée par le film de Steven Spielberg. Avec Serge Daget, un de nos meilleurs connaisseurs de la route et des traces d'esclaves, nous nous demandons : comment cela a-t-il été possible ? Et si longtemps ? Et à une telle échelle ? Pour essayer de la comprendre, j'ai été aidé par un numéro de la revue de l'Unesco, *Diogène*, fruit de travaux conjugués de chercheurs européens, américains et africains[1].

C'est par toutes les issues possibles – du Sahara à la Mer Rouge, de l'Océan Indien à l'Atlantique – que le continent africain a été saigné de son capital humain. Dix siècles (du IX^e^ au XIX^e^) de mise en servitude au profit des pays musulmans. Quatre siècles (du XVI^e^ au XIX^e^) de commerce de *bois d'ébène* (pour reprendre le mot codé qui désignait le bétail humain) en vue de rentabiliser les Amériques et de faire prospérer les États chrétiens d'Europe (le funeste *circuit triangulaire*). La complicité de potentats et de négriers africains nous montre jusqu'où peut aller l'exploitation de l'homme par l'homme.

---

1. Diogène, N° 179, Juillet-Septembre 1997 : « Routes et races des esclaves » (Paris, Gallimard, 216 p.).

Le coût démographique de la traite est difficile à chiffrer, mais il est indéniable qu'une bonne part des maux actuels qu'endurent les pays africains résultent du désastre subi par leurs peuples du fait de la traite. Et la colonisation succédant à l'esclavage en a souvent, sous couvert d'émancipation, prolongé les préjugés et les méthodes. Les réactions contrastées à la commémoration actuelle de l'abolition de l'esclavage en France nous montre combien il est délicat et urgent de rendre une mémoire libératrice quand elle a été jusqu'ici systématiquement refoulée par tous alors qu'elle seule peut expliquer le racisme souvent inconscient qui continue à marquer les relations sociales entre Blancs et Noirs. En ce sens nous devons tous accueillir le message rédigé le 5 avril dernier par les évêques de Martinique, Guadeloupe et la Réunion : « Esclavage : abolition-libération ! Nous souvenir pour mieux façonner l'avenir [2]. » Il nous faut surtout relire, bien mieux, prendre acte, des paroles courageuses et prophétiques du pape Jean Paul II soit à Yaoundé, en 1985, devant les intellectuels africains [3], soit à Santo Domingo, en 1992 [4]. Nous le voyons encore, debout, seul au fond de *la Maison des esclaves* de l'île de Gorée, qu'il appelle *sanctuaire africain de la douleur noire* [5], se recueillant face à l'océan et exhortant le monde entier : « le cri des générations exige que nous nous libérions pour toujours de ce drame, car ses racines sont en nous, dans la nature humaine, dans le péché. » (22 février 1992) [6].

Tout bonnement nous sommes ainsi ramenés à saint Paul, à l'Évangile qui nous rappelle que la bataille de liberté ne connaît pas de fin, même dans les pays qui s'honorent d'en porter le nom. Je pense au Liberia, ce premier pays d'Afrique à avoir constitué en 1848 un État libre avec d'anciens esclaves noirs affranchis aux États-Unis. Je m'y suis rendu il y a cinq ans, en pleine guerre civile et je me souviens d'avoir franchi, pour rejoindre un chef rebelle (aujourd'hui chef d'État) dix-neuf barrages (check points) tenus par

---

2. Déclaration commune des évêques de Martinique, Guadeloupe, Guyane, La Réunion [Maurice Marie Sainte, Ernest Cabo, François Morvan, Gilbert Aubry] du 5 avril 1998. Cf. *La Documentation catholique* (*D.C.*), n° 2182, 17 mai 1998, p. 491-494.

3. Cf. *D.C.*, n° 1903, 6 octobre 1985, p. 912-916.

4. Message aux peuples afro-américains, " Donné à Saint-Domingue, le 12 octobre 1992 pour le V^e^ centenaire de l'évangélisation de l'Amérique ". Cf. *D.C.*, n° 2061, 6 décembre 1992, p. 1036-1038.

5. Dans l'allocution prononcée, le samedi 22 février 1992, lors de la rencontre avec la communauté catholique de Gorée, dans l'église Saint-Charles. Cf. *D.C.*, n° 2047, 5 avril 1992, p. 324-325, (citation p. 325).

6. Samedi 22 février 1992, discours à la " Maison des esclaves ", reproduit dans *L'Osservatore Romano*, édition hebdomadaire en langue française, n° 2202, 3 mars 1992, p. 9.

des enfants armés. Aujourd'hui encore, au Soudan, des enfants sont arrachés à leur familles pour être vendus dans le Nord du pays ; j'en ai vu à Khartoum, rachetés par des missionnaires. En février de cette année, le Bureau International du Travail a réuni à Kampala une Conférence pour lancer une campagne mondiale contre le travail forcé des enfants (plus de 250 millions), qui constitue un des plus grands scandales de cette fin de millénaire à côté de l'exploitation sexuelle enfantine.

Introduire un colloque n'est pas le développer, le nourrir, mais simplement mettre en appétit, offrir un apéritif. Veuillez m'excuser de l'avoir fait un peu sec ; mais peut-être valait-il mieux ainsi de ne pas noyer un problème aussi monstrueux que celui de l'esclavage.

Puisse ce colloque nous aider à jeter un regard serein sur notre passé et un regard vigilant sur notre présent. Nous avons besoin de la protection de grands saints : de saint Pierre Claver, jésuite, l'apôtre des esclaves, dont j'ai visité le tombeau, en juillet, à Carthagène (Colombie). Je me souviens aussi d'un autre pèlerinage que j'avais fait, il y a quelques années, dans cette ville hautement symbolique de l'esclavage, à Lima, auprès du tombeau de saint Martin de Porée, ce religieux dominicain, fils naturel d'un chevalier espagnol et d'une esclave noire.

Photo Franck Boyer

Sur l'île de Gorée (Sénégal), le 22 février 1992,
dans la cour de la « maison des esclaves », de g. à dr. :
M. Joseph Ndiaye, le conservateur ; Jean-Paul II ; le cardinal Thiandoum.

*Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. *10 à 15.*

De quelques textes bibliques comme préambule

*Mgr Ambrogio Spreafico**

C'est un honneur pour moi que de pouvoir prendre part à ce colloque et de proposer quelques réflexions en guise d'introduction, à partir de mon champ de recherche, qui est la Bible. Je remercie le professeur J.-D. Durand qui, dans un certain sens, est le maître-artisan de cette rencontre. Il l'a voulue avec force et nous a engagés dans son projet.

J'ai accepté volontiers d'ouvrir ce colloque par quelques réflexions, parce qu'il revêt, selon moi, une signification et une valeur tout à fait particulières. On pourrait penser que ce thème de l'esclavage est désormais dépassé dans notre société contemporaine, où l'attention aux problèmes des minorités et des petits semble avoir grandi, où les nouvelles voyagent sur Internet, où la globalisation dépasse les frontières géographiques et les divisions ethniques. Certes l'esclavage est désormais aboli par la législation des États. En ce siècle, ont été accomplis de substantiels progrès dans cette direction. Nous sommes à un point de non retour. Et pourtant tout n'apparaît pas gommé, non seulement parce qu'en plusieurs pays l'esclavage continue, mais encore parce que l'asservissement d'autrui se pratique encore largement sous différentes formes.

La pratique de l'esclavage a marqué l'histoire depuis les origines jusqu'à nos jours. Elle révèle une conception de l'être humain très précise, que les

* Mgr Ambrogio Spreafico est Recteur Magnifique de l'Université Pontificale Urbanienne.

différentes idéologies ont légitimée au cours des âges. Des théories philosophiques, juridiques, religieuses, ont justifié bien souvent l'esclavage comme une réalité inscrite dans la structure même de la société et de la condition humaine. Le grand Platon, quoiqu'opposé à l'esclavage de ses concitoyens, n'avait aucune objection à ce que *les barbares* fussent mis en esclavage. Ils étaient considérés comme des citoyens de seconde zone, condition qui marquait pour toujours leur existence, jusque dans leur descendance. Leur différence essentielle dérivait d'une observation incroyable : la disposition quasi naturelle des barbares à se soumettre au pouvoir des souverains, et par là, leur incapacité intellectuelle à comprendre la valeur de la liberté.

La Bible ne pouvait certainement pas se démarquer beaucoup de la culture du monde ambiant où l'esclavage était un fait accepté comme élément de la structure sociale. La Bible suit donc les grandes cultures au milieu desquelles elle se meut, comme la culture égyptienne et la culture mésopotamienne. Le Nouveau Testament ne s'affranchit pas des positions de l'Ancien Testament. Il suffit de penser à l'exhortation de saint Paul : « Esclaves, soyez soumis à vos maîtres…[1] » Le christianisme hérite de cet enseignement, et le porte avec lui au cours des siècles, parfois même avec des contradictions.

Une trop lente prise de conscience

Réfléchir sur le thème de l'esclavage, 150 ans après son abolition, revêt donc une signification tout à fait singulière. Le titre de notre rencontre nous introduit dans sa signification : *L'esclavage, négation de l'humain.* Il s'agit d'une réflexion anthropologique, théologique, historique, culturelle, tournée vers cette affirmation que l'esclavage est non seulement une pratique socialement blâmable, mais aussi la négation de l'être humain lui-même. La vérité de cette connaissance est allée en s'affermissant trop lentement au cours de l'histoire et dans la conscience des peuples, des États et même des communautés religieuses. Dans l'Église catholique, le Concile Vatican II déclara de manière définitive que l'esclavage était à condamner[2]. Plus explicite encore est le Catéchisme de l'Église catholique : « Le septième commandement proscrit les actes ou entreprises qui, pour quelque raison que ce soit,

1. Éphésiens 6,5.
2. *Gaudium et spes*, n° 29.

égoïste ou idéologique, mercantile ou totalitaire, conduisent à *asservir des êtres humains*, à méconnaître leur dignité personnelle, à les acheter, à les vendre et à les échanger comme des marchandises. C'est un péché contre la dignité des personnes et leurs droits fondamentaux que de les réduire par la violence à une valeur d'usage ou à une source de profit. St Paul ordonnait à un maître chrétien de traiter son esclave chrétien " non plus comme un esclave, mais comme un frère (...), comme un homme, dans le Seigneur " (Philémon 16)[3]. » Bien sûr, il y eut dans l'histoire des prises de position et des combats contre l'esclavage. Mais la conscience ne manifesta pas sa condamnation avec la même netteté ni partout ni toujours.

Le colloque qui s'ouvre aujourd'hui prend toutefois une valeur spéciale et pas seulement par son contenu. Il est organisé par une représentation diplomatique, l'Ambassade de France près le Saint-Siège, de concert avec une autre Ambassade, celle du Sénégal près le Saint-Siège, par quelques centres académiques et culturels, l'université Pontificale Urbanienne, le Centre Saint Louis de France, l'Institut Italo-Latino-Américain, et par deux grands Ordres missionnaires, les Missionnaires d'Afrique et les Missionnaires Comboniens. Nous représentons des forces et des institutions diverses, laïques et religieuses, qui s'unissent aujourd'hui pour un engagement commun, non seulement à condamner l'esclavage, mais aussi à proposer au monde un rapport nouveau entre les sociétés et les individus, dans l'affirmation de l'absolue égalité de toutes les personnes humaines, qui jouissent des mêmes droits et des mêmes devoirs. Ensemble, nous sommes conscients des anciennes et des nouvelles formes d'esclavage dans notre monde contemporain, et c'est principalement pour cette raison qu'en réévoquant et en relisant le passé, nous le proposons comme avertissement pour le futur, afin que l'esclavage n'entache jamais plus l'histoire du monde.

Quelques réflexions à partir de la Bible

Je voudrais maintenant présenter quelques réflexions allant dans cette direction et partant de la Bible. Si nous regardons le texte biblique et son interprétation au cours des siècles, nous pouvons constater une démarche her-

3. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2414, Paris, Mame-Librairie Éditrice Vaticane, 1992.

méneutique, qui très lentement fait émerger la vérité et la richesse du texte sacré dans un mélange étroit de la révélation et de l'histoire, spécifique à la tradition judéo-chrétienne. Le point de départ de la réflexion biblique s'insère au cœur des cultures du Moyen Orient. L'esclavage est accepté comme facteur commun de la culture environnante. Toutefois la Bible contient en son sein des éléments pour dépasser l'esclavage. On pourrait dire la même chose par exemple du comportement dans les affrontements guerriers : il y a des passages de l'Ancien Testament où l'on met en relief l'image guerrière d'Israël, mais d'autres où l'on annonce la fin de la guerre comme un moyen de rétablir la justice. Examinons quelques textes.

Le récit biblique de la création

Le premier texte se situe au commencement de la Bible. Il s'agit du très beau récit de Genèse 1. Sous une forme qui confine à la poésie, l'auteur raconte l'intervention créatrice de Dieu en sept jours. Après avoir créé tous les êtres vivants, Dieu créa l'être humain. Aux versets 26 et 27 un pluriel délibératif introduit la décision divine : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance... Et Dieu créa l'être humain à son image ; il le créa à l'image de Dieu ; homme et femme il les créa. » Ici est affirmée la profonde égalité de la femme et de l'homme, et donc de tous les êtres créés. Si nous pensons à la culture du temps, le texte introduit un principe d'égalité tout à fait inattendu. L'égalité se fonde sur le rapport analogique avec Dieu, et concerne l'humanité dans sa totalité, telle que l'expriment les mots mâle et femelle. On ne parle pas d'esclavage, mais il est clair que le principe d'égalité est fondateur pour tous et pour toutes les relations. Ce texte nous permet d'affirmer qu'aucun argument théologique ne peut permettre de justifier l'esclavage sur la base d'une distinction naturelle entre les êtres humains.

La législation mosaïque

Cependant, les textes législatifs du Pentateuque (Exode 21, 2-4 ; Lévitique 25, 44-45 ; Deutéronome 5,12-15 ; 15,12-18), semblent accepter nettement l'esclavage. Toutefois, sous différentes formes, s'affiche là une at-

tention particulière pour l'esclave, qui modère la loi et laisse ouverte la porte à d'autres solutions. C'est en ce sens qu'il faut lire les législations de l'année sabbatique et du jubilé, qui envisagent la libération des esclaves.

Saint Paul

La position de Paul comporte des contradictions : d'un côté il accepte l'esclavage, et de l'autre, dans la lettre à Philémon, il dit en parlant de l'esclave Onésime : « Peut-être n'a-t-il été séparé de toi pour un temps que pour t'être rendu pour l'éternité, non plus comme un esclave, mais bien mieux qu'un esclave, comme un frère bien-aimé : il l'est tout particulièrement pour moi, et il doit l'être bien plus encore pour toi, et selon la chair et comme frère dans le Seigneur[4]. » Il semble que Paul souligne un élément d'égalité entre maître et esclave, quand il demande à Philémon d'accueillir Onésime en tant qu'homme. Ce fait n'était certes pas commun en son temps. Si nous mettons en regard les lettres que Pline écrivit à son ami Sabinien pour qu'il accueille un esclave fugitif, nous y remarquons une notable différence. Pline demande d'être indulgent avec l'esclave et de le recueillir. Paul demande à Philémon de transformer la relation même avec l'esclave.

Les Pères de l'Église et les écrivains chrétiens

Il existe une contradiction dans l'histoire en ce qui regarde l'attitude des chrétiens face à l'esclavage. Tant chez les Pères de l'Église que chez les anciens écrivains chrétiens, l'esclavage était mis en théorie et accepté. Il est vrai que dans l'Europe chrétienne le colonialisme théorisa l'esclavage. Mais des voix ne manquèrent pas pour le condamner. Comme recteur de l'Université Urbanienne, je voudrais rappeler un texte du fondateur de cette Université, le Pape Urbain VIII, qui dans les lettres apostoliques du 22 avril 1639 écrivait : *« Districius inhibemus ne quis in posterum audeat seu præsumat Indios in servitutem redigere, vendere, emere, commutare, vel donare, ab uxoribus et filiis suis separare, rebus et bonis spoliare, ad alia loca*

4. Philémon, 15-16.

deducere et transmittere, aut quoquo modo libertate privare, in servitutem retinere, nec non praedicta agentibus consilium, auxilium, favorem, et operam quocumque praetextu et quaesito colore praestare, aut id licitum, seu docere ac alias quomodolibet praemissis cooperari [5]. »

Des bases pour aller toujours de l'avant

L'affirmation biblique d'un principe d'égalité (Genèse 1 et Paul), quoique souvent méconnu par le christianisme lui-même, en même temps que l'attention portée à l'homme en situation de faiblesse et d'esclavage (textes législatifs), fournit une base fondamentale sur laquelle s'établissent des principes nouveaux, qui se révèlent facteurs de civilisation. Face à un homme européen facilement replié sur lui-même, tendu vers la défense de ses droits, de ses espaces territoriaux et de son bien-être, la plupart du temps insensible aux drames de ses voisins et surtout de ceux qui sont au loin, réaffirmer un principe d'égalité et de solidarité à la base d'un long processus de changement peut nous aider à faire de ce colloque non seulement une réflexion historique sur le passé, mais aussi une proposition de changement pour le futur. Si l'esclavage est aussi la conséquence de la théorie admettant qu'un homme puisse être soumis à un autre, nous ne resterons pas indifférents devant une société qui conduit souvent à des idées assez semblables. Nous pensons à l'attitude envers quelques minorités, comme les Tziganes, ou envers certains pays ou continents.

Dans la lecture de la Bible et à travers les longs processus culturels et interprétatifs, le croyant dispose d'un solide point d'appui pour affirmer que vraiment l'esclavage est la négation de l'homme.

---

5. « Nous interdisons avec force à quiconque d'oser ou d'envisager réduire en servitude les Indiens, les vendre, les acheter, les échanger, les donner, les séparer de leurs épouses et de leurs enfants, les dépouiller de ce qu'ils avaient et de leurs biens, les transporter en d'autres lieux, les priver de leur liberté en quelque manière que ce soit, les retenir en esclavage ; comme aussi conseiller, sous un prétexte quelconque, de secourir, de favoriser et d'assister ceux qui font ces choses, ou dire et enseigner que cela est permis, ou coopérer en quelque manière à ce qui est marqué ci-dessus. » (NDLR : La traduction ici donnée de ce texte célèbre est celle que nous trouvons dans l'édition française des Lettres apostoliques *In supremo* « pour détourner du commerce des Nègres » du pape Grégoire XVI (3 décembre 1839) parue dans un tract antiesclavagiste de 1844 : Cf. texte latin et français avec introduction, dans *Mémoire Spiritaine* n° 1, avril 1995, p. 135-145).

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 16 à 26.

Présupposés anthropologiques de l'esclavage et de son abolition

Aldo Vendemiati *

C'est ma profonde conviction que la philosophie se construit à partir du savoir commun, comme réflexion critique qui, pour parler comme les Grecs, doit dépasser la *doxa* (l'opinion fluctuante de la majorité) pour atteindre l'*épistêmê* (le savoir scientifiquement rigoureux). Avec une image nous pourrions dire que la philosophie a le devoir de *démanteler* les lieux communs pour arriver aux évidences[1].

Lieux communs et *évidence* sont deux concepts qui très souvent se confondent et nous confondent. Dans toutes les traditions, il y a des éléments qui sont donnés habituellement *pour compte* : *lieux communs* qui sont admis communément, sans critique, sans réflexion, sans même se demander s'ils sont le fruit de la connaissance ou de l'imagination ou du préjugé... Il est facile de donner des exemples de lieux communs anciens qui aujourd'hui répugnent à notre pensée : l'idée qu'il existe des races humaines supérieures et inférieures, que les femmes doivent être soumises aux hommes, qu'il soit permis de torturer des prisonniers, etc. Toutes ces idées admises sont au-

* Aldo Vendemiati est professeur de Philosophie morale à l' Université Pontificale Urbanienne à Rome.

1. Cf. F. RIVETTI BARBÒ, *Semantica bidimensionale. Fondazione filosofica, con un progetto di teoria del significato*, Rome 1974, p. 28-29.

jourd'hui tenues comme nettement fausses ! Mais combien y aura-t-il d'autres choses qui aujourd'hui nous semblent évidentes qui répugneront aux hommes du siècle prochain ?

Parlons clairement ; le fait qu'une idée soit retenue comme *lieu commun* n'est pas un critère pour l'admettre comme vraie. Le savoir devient digne de ce nom quand il abandonne les *lieux communs* et se tourne vers les *évidences*. Par *évident* j'entends ce qui est présent à ma connaissance et, par là ce que je connais comme m'étant présent : donc non seulement ce que je *retiens* comme tel, mais ce que je *vois* (intellectuellement) comme étant ainsi ; surtout quand je comprends son incapacité à être autrement, en tant que je recueille les *raisons* de son être-tel.

Dans cet examen philosophique du problème de l'esclavage nous devons donc partir du savoir commun, des *lieux communs* qu'il porte en lui-même, pour atteindre, si c'est possible, à quelques évidences.

La condamnation de l'esclavage : un absolu moral

Le jugement commun contemporain sur l'esclavage est qu'il s'agit d'une pratique intrinsèquement mauvaise. Peu d'affirmations de caractère moral admettent des consensus aussi étendus que celles de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (Assemblée Générale des Nations unies, 10 décembre 1948) dont l'article 1 affirme : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits » ; l'article 4 spécifie : « Aucun individu ne pourra être maintenu en état d'esclavage ou de servitude ; l'esclavage et la traite des esclaves seront prohibés sous n'importe quelle forme. »

Nous sommes devant l'un des quelques absolus moraux admis par la culture contemporaine, qui pourrait être en mesure de constituer, à lui seul, une valable réfutation du relativisme éthique et du nihilisme destructeur. Les affirmations ci-dessus, en fait, visent à être reconnues comme des vérités absolument certaines. On ne dit pas : « Nous sommes d'avis que les êtres humains naissent libres en dignité et en droits, et donc nous conseillons de ne maintenir personne en esclavage. » On part d'une assertion vraiment forte (article 1) et on en tire une conséquence éthico-juridique qui engage (article 4). Alors si nous possédons au moins une vérité d'ordre anthropologique et s'il y a au moins un absolu moral, cela veut dire que tout n'est pas relatif.

Le philosophe a le devoir de passer au crible de la critique ces affirmations, en se demandant s'il s'agit de *lieux communs* afférents au domaine de la *doxa*, ou bien d'*évidences* afférentes au domaine de l'*épistêmê*.

Que nous ne soyons pas devant des questions sans importance est attesté par le fait que, dans un passé relativement proche, était obvie le contraire de tout ce qu'aujourd'hui on soutient : il était admis comme normal que quelques êtres humains fussent inférieurs aux autres et que, selon des conditions déterminées, il fût licite de garder d'autres hommes en état d'esclavage.

Pour achever notre travail philosophique, il est nécessaire de remonter des conclusions aux principes. Sur la base de quels principes était-on arrivé aux conclusions qui dans le passé nous faisaient justifier (ou plutôt affirmer) la nécessité de l'esclavage ? Sur la base de quels principes, aujourd'hui, condamnons-nous l'esclavage comme *négation de l'humain* ?

Quels arguments pour justifier l'esclavage ?

Une ligne de pensée, qui va de l'antiquité grecque à la première moitié du XX^e^ siècle a justifié l'esclavage sur la base de l'idée que certains hommes sont de nature servile et d'autres de nature libre.

La philosophie grecque

On connaît la position d'Aristote [2], selon laquelle il y a des hommes qui se distinguent des autres hommes comme le corps de l'âme : ils sont faits naturellement pour être esclaves. L'esclave manque totalement de la part délibérative de l'âme et peut être considéré comme une partie du corps de son maître.

Celui qui est esclave *par nature*, ainsi que le maître *par nature*, sont bénéficiaires de l'institution de l'esclavage qui tourne à l'utilité de l'un et de l'autre : le maître obtient les avantages du travail de l'esclave, l'esclave jouit des avantages des sages décisions de son maître.

---

2. ARISTOTE, *Pol.* I, 3, 1253 b 20 ss.

Pour le Stagirite, ceci comporte certaines limites : une relation d'esclavage qui ne serait pas fondée sur cette différence naturelle (quand un individu naturellement esclave serait en condition de maître, ou quand un individu naturellement libre serait en condition d'esclave) serait moralement indéfendable. Et donc l'esclavage, de par lui-même, devient profondément enraciné dans le droit naturel.

Le droit romain

Dans le droit romain la légitimité de l'esclavage remonte non au *jus naturale* mais au *jus gentium*, c'est à dire, selon la conception de Gaius à ce droit que la raison naturelle a établi parmi tous les peuples [3].

Ici n'est pas en question la *nature* de l'esclave et sa présumée différence avec l'homme libre, mais bien seulement le fait que l'institution de l'esclavage rencontre un consensus parmi les divers peuples, et qu'on fait remonter ce consensus à la raison naturelle.

L'esclave est vu, d'une part, comme objet de propriété du maître, de l'autre comme sujet capable d'actes moyennant lesquels il gagne quelque chose, mais le fruit de cette activité va exclusivement à l'avantage du maître. Dans le droit romain, l'esclave participe aux cultes domestiques, le lieu où il est enterré est considéré comme *religiosus*, ainsi que le sont les sépultures des hommes libres ; toutefois lui est refusée la possibilité de contracter mariage et d'avoir une famille.

Dans les textes les plus récents, on affirme clairement : *Iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur* [4], par nature les hommes sont libres ; toutefois des conditions juridiques survenues – de par le *jus gentium*, je le répète, et non par le *jus naturale* – les rendent esclaves.

Par rapport à la position aristotélicienne, il y a un réel pas en avant. Quelles en sont les raisons ? Un rôle préparatoire a certainement été joué

---

3. « *In potestate sunt servi dominorum. Quae quidem potestas juris gentium est : nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitae necisque potestatem esse, et quodcumque per servum adquiritur, id domino adquiritur.* » : « Les esclaves appartiennent aux maîtres. Ce pouvoir vient du droit des peuples. En effet, chez absolument tous les peuples, nous pouvons remarquer que les maîtres ont pouvoir de vie et de mort sur leurs esclaves, et tout ce qui est acquis par l'esclave est acquis par le maître. » GAIUS, *Inst.* I, 52.

4. « Par droit de nature depuis le commencement tous les hommes naissaient libres. » *Digesto* I, 2, 2

par les philosophies hellénistiques, mais la contribution culturellement la plus importante a été apportée par le Christianisme.

Vers les droits de l'homme

Le message chrétien

Dans les philosophies hellénistiques, en particulier parmi les Cyniques et les Stoïciens, se fait jour l'idée que le véritable esclavage est celui de quiconque est esclave de ses passions et que la vraie liberté, la liberté intérieure, peut être vécue même par celui qui est socialement esclave. Cela comporte l'affirmation que les hommes sont égaux par nature et que l'esclavage est une conséquence de la mauvaise chance et de la méchanceté humaine [5].

La rencontre du monde classique avec la révélation biblique va nettement dans ce sens : déjà Philon d'Alexandrie soutient que *aucun homme n'est esclave par nature* [6].

Mais c'est surtout le Christianisme qui renverse les termes du discours : Jésus se présente lui même comme le *serviteur*, envoyé pour libérer les esclaves (Luc 4, 16 ss). La vraie liberté est celle de l'esprit ; le véritable esclavage est celui du péché. L'esclavage extérieur ne compte pas, bien plus, il peut être une condition avantageuse, à la lumière de l'évangile (1 Corinthiens 7,21). Voilà pourquoi le Nouveau Testament ne prêche pas le renversement de l'ordre existant, mais on y exhorte les maîtres à la bonté et les esclaves à la soumission (Éphésiens 6,5 ; Colossiens 3,22 ; Tite 2,9 ; Philémon).

L'élément le plus intéressant pour nous ici, au fond, est l'affirmation de la totale égalité des hommes dans le Christ : libres et esclaves sont sur le même pied, tant dans le domaine de la nature que dans celui de la grâce. (Galates 3,28). Les esclaves sont admis au sacerdoce et même au pontificat. Le mariage entre esclaves et entre libres et esclaves est pleinement légitime. Ce fait, après l'adoption du Christianisme par l'Empire, entraîne une révision des lois romaines.

---

5. Cf. SÉNÈQUE, *Ep. Mor.* 5, 47.
6. PHILON D'ALEXANDRIE, *De septn. et de fest. dieb.*, 283, 2 ; SVF 3, 352

De leur côté, les Pères de l'Église font ressortir que l'esclavage comme forme sociale est une conséquence du péché, et non de la nature[7]. Mais on prêche rarement l'abolition de l'esclavage, bien qu'on soit persuadé que, de fait, l'ordre social dans un monde marqué par le péché ne peut se passer de cet instrument juridique et économique, tout comme on ne peut se passer des armées, de la guerre, de la propriété privée, etc. Cette position est maintenue quasiment par toute la Scolastique médiévale.

L'époque moderne

Au début de l'époque moderne commence à s'affirmer la conscience des droits de l'homme. Un des premiers exemples de réflexion explicite sur ce thème se présente dans l'œuvre du théologien dominicain François de Vitoria (1484-1546)[8].

Le fondement de la pensée éthique et juridique de Vitoria est constituée par la doctrine de la création : tout ce qui est *naturel* vient de Dieu, l'auteur de la nature. Parmi les créatures, l'homme a une place spéciale : il est l'*orbis princeps*, fait à l'image du Créateur. La nature humaine porte en elle des inclinations, voulues par Dieu, de telle sorte qu'en les satisfaisant l'homme réalise sa propre fin. Déchiffrer ces inclinations et en déduire les critères du comportement moralement droit, à l'aide de la raison, amène à lier ensemble les droits de l'homme et la loi naturelle.

La dignité que l'homme possède par création est le fondement de tout l'édifice des droits humains : « Tous les hommes par droit naturel sont égaux et personne n'est chef ou supérieur aux autres par droit naturel[9]. »

De ce fondement ontologique commun s'ensuivent pour tous les hommes les mêmes droits fondamentaux, sans distinction de degré social ou de race (selon Vitoria, par exemple, les natifs des Amériques, – découvertes depuis peu – possèdent et gardent intacts leurs droits « comme s'ils étaient natifs de Séville ».)

---

7. Cf. St AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, XIX, 15.

8. Je reprends ici plusieurs considérations développées dans mon article : « Riflessioni su Francisco de Vitoria a proposito di diritti umani », *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, Milano, 5, (1992), p. 216-226.

9. F. DE VITORIA, *Comentarios a la «Secunda Secundae» de santo Thomas*, Salmanca-Madrid 1932-35, III, p. 77.

En tant que tel, l'homme est créé libre. Vitoria est très clair sur ce point : « L'homme fut créé en liberté. En fait dans le merveilleux état d'innocence personne n'était maître des autres et personne n'était esclave de quelqu'un [10]. »

A la lumière de ces prémisses, on comprend comment Vitoria refuse le concept aristotélicien d'esclavage naturel : « Les hommes ne naissent pas esclaves, mais libres [11]. »

Malgré cela, Vitoria se comporte en homme de son temps et admet l'esclavage comme cas d'espèce réglé par le droit humain positif : sont esclaves ceux qui se vendent pour endettement ou les prisonniers capturés dans une guerre juste. Mais l'esclavage ne s'étend pas à tout l'homme, il n'est pas une *possession* totale de la personne d'autrui : il se limite à une prestation de services. Je fais remarquer comment, avec un siècle et demi d'avance, Francisco de Vitoria était arrivé à la position défendue par la suite par John Locke [12], lequel condamnera l'esclavage en tant que condition vile et misérable, qui viole les droits naturels ; mais admettra l'esclavage comme résultat d'une guerre juste. Quand un agresseur injuste entreprend une guerre et la perd, le juste vainqueur peut le réduire en esclavage mais à des conditions précises ; on ne peut mettre en esclavage les non combattants, et parmi les combattants on ne peut en prendre qu'un nombre suffisant pour réparer les dommages de la guerre.

Cependant, même avec ces limites historiques, nous devons dire que, grâce à ces penseurs, l'esclavage commence à être condamné dans la conscience de l'humanité : le fait qu'il soit admis non comme *possession* de la personne d'autrui, mais seulement comme *prestation de services* – et encore, pour un temps limité au remboursement des dettes et des dommages de guerre – rend un tel *esclavage* plutôt semblable à une *corvée* de travaux forcés.

Désormais la pensée semble se placer dans la perspective d'une condamnation sans appel de l'esclavage. Et pourtant – cela vaut la peine de le rappeler – cette période qui voit une explicite théorisation des droits humains (du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle) est précisément la période qui voit, de fait, également la plus grande expansion de l'esclavagisme. Et tandis que selon plusieurs écoles on proclame les droits de l'homme, dans d'autres de la même

---

10. *Id.*, *Rilecciones,* dans *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid 1960, p. 160.
11. *Ibid.*, p. 670.
12. Cf. J. LOCKE, *Two Treatises on Government* (1689/90).

époque on justifie l'esclavage avec des arguments encore plus radicaux au regard de ceux de l'antiquité grecque et romaine. Je me réfère aux théories de Juan Ginès de Sepulveda, contemporain de Vitoria, qui soutenait que les natifs des Amériques faisaient partie d'une espèce inférieure et qu'ils étaient esclaves pour cette raison là ; je me réfère aussi aux théories racistes, polygénistes, supermystiques qui surgissent jusqu'à la fin du XX^{e} siècle.

Fondation des droits

Aujourd'hui, comme nous le disions au début, le fait que l'esclavage soit intrinsèquement mauvais est un *donné pour compte* dans l'opinion commune. Mais, à mon avis, la mentalité courante se trouve très mal à l'aise dans la fondation scientifico-phisosophique d'un tel jugement. Pourquoi l'esclavage est-il un mal ? Je voudrais brièvement signaler les principales voies pour fonder cette assertion : la théorie de l'émotion, le positivisme juridique, l'utilitarisme, la déontologie [13].

Théorie de l'émotion

A. MacIntyre a fait remarquer que l'usage qui se fait aujourd'hui du langage moral relève de fait de *l'émotion* [14] : les messages qu'on envoie prétendent à être impersonnels et objectifs, mais deviennent – de fait – rien de plus que des expressions d'approbation et de désapprobation subjective. Dans cette perspective, dire : *L'esclavage est un mal* revient à dire : *Je désapprouve l'esclavage ; désapprouve-le toi aussi !* Mais pourquoi est-ce que je le désapprouve ? Serait-ce peut-être parce que j'ai l'intuition émotive que ce n'est pas bien ?

---

13. Nous ne mentionnons pas le contractualisme, bien qu'il fasse partie d'une claire prise de position déontologique, en affirmant que l'impératif catégorique kantien est à la base de tout contrat ; sur ces bases, il déclare que la position morale des propriétaires d'esclaves ne serait pas défendable. D'autre part, la pratique de l'esclavagisme ne pourrait être acceptée par les esclaves eux-mêmes comme une forme raisonnable de coopération sociale permanente (cf. J. RAWLS, « Justice and Reciprocity », *in* S. GROVITZ (éd.), *Mill : Utilitarianism*, Indianapolis, 1971) même si dans des circonstances extrêmes elle a été pour eux temporairement acceptable (cf. *id.*, *Una teoria della giustizia*, Milano 1982).

14. Cf. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, 1988, p. 17-51

Il est dangereux de fonder des assertions si importantes sur un fondement aussi instable que les émotions humaines. De fait n'ont pas manqué (et ne manquent pas) des personnes et des masses populaires tout entières qui *émotivement* ont l'intuition du contraire de ce que nous pensons, nous, et, à partir de leurs sentiments nationalistes, racistes, esclavagistes et bellicistes, ont entraîné le monde au colonialisme, à l'esclavage, à la guerre, au *nettoyage ethnique*, à l'holocauste, etc.

Positivisme juridique

Une deuxième voie – elle aussi très fréquentée – pour fonder la condamnation de l'esclavage, est celle du positivisme juridique. On dit : l'esclavage est illicite parce qu'il viole tout ce qui a été établi par l'Assemblée des Nations Unies. Mais cela signifierait qu'avant cette déclaration l'esclavage n'était pas un mal, mais une pratique (pour le moins) indifférente. Et qu'il pourrait arriver dans le futur que cette déclaration fût modifiée et que l'esclavage deviendrait une pratique bonne *ex decreto*.

Évidemment ce n'est pas en ce sens que les législateurs ont entendu la condamnation de l'esclavage : ils ont exprimé la conscience que c'était un mal en soi, et non par la force de leur déclaration. Cette déclaration ne faisait que reconnaître un donné de fait intrinsèque.

Utilitarisme

Une troisième voie pour fonder l'assertion pourrait être tracée par l'utilitarisme, pour lequel le bien serait ce qui tourne à l'avantage du plus grand nombre de personnes en créant un inconvénient minimum. Dans cette perspective, l'esclavage serait mauvais en tant que socialement *dommageable*.

Nous devons relever un cercle vicieux dans cette affirmation : on dit qu'est mauvais l'acte dommageable. Mais sur la base de quels paramètres peut-on déclarer une chose dommageable ou non dommageable ? L'utilitatisme classique parlait de la félicité maxima pour la majorité des personnes, identifiant ainsi l'éthique avec une sorte d'*arithmétique sociale*.

Mais dans cette perspective, il n'est pas impossible d'imaginer quelques circonstances où tenir en état d'esclavage une minorité (même composée de

personnes qui ont démontré une rare capacité de délibération rationnelle, comme le voulait Aristote) pourrait apporter de notables avantages sociaux. Et néanmoins, nous retenons que cela est immoral.

Les utilitaristes contemporains répondent que leur morale est une morale pour le monde tel qu'il est actuellement, et qu'elle concerne de manière égale tous les individus : dans les circonstances actuelles, le raisonnement moral ne justifierait pas l'esclavage[15].

Mais l'objection demeure entière : étant admis (et non concédé) que le calcul utilitariste empêche de justifier l'esclavage dans les circonstances actuelles, rien n'empêche qu'il le justifie en des circonstances différentes. Et puisque les circonstances sociales changent continuellement, demain nous pourrions nous retrouver à légitimer ce qu'aujourd'hui nous condamnons.

Déontologie sur une base ontologique

A mon avis, la norme selon laquelle « Aucun individu ne peut être maintenu en état d'esclavage ou de servitude, et l'esclavage ainsi que la traite des esclaves doivent être prohibés sous n'importe quelle forme » est absolue et pour cela compréhensible seulement à l'intérieur d'une fondation déontologique.

Dans une approche kantienne, par exemple, elle se justifie au moyen de la célèbre seconde formulation de l'impératif catégorique : « Agis de manière à traiter l'humanité, soit dans ta personne, soit dans celle de tout autre personne, toujours comme fin et jamais simplement comme moyen[16]. »

Il est clair que l'esclavage, étant précisément la réduction d'une personne humaine au rang d'instrument, n'est jamais justifiable.

En termes plus simples, on peut se reporter à la fameuse règle d'or : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse à toi-même. »

Cependant, après Nietzsche, nous ne pouvons nous contenter des impératifs catégoriques pour fonder la moralité. Nous avons besoin de fonder les impératifs eux mêmes.

---

15. Cf. R. M. HARE, « What is Wrong with Slavery », *Philosophy and Public Affairs*, 8 (1979), p. 103-121.

16. E. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), traduction de P. Chiodi, Bari, 1985, p. 61.

Une telle fondation, à mon avis, nécessite une base ontologique. Il est avant tout indispensable d'admettre l'existence d'une nature humaine commune à tous les individus. Quand, avec le nominalisme, l'empirisme ou l'existentialisme, on nie une telle base d'égalité, le fondement du droit est destiné à s'égarer dans les brouillards de l'individualisme ou de l'étatisme, et à se confondre avec la *loi du plus fort.*

Une fois admise une telle nature, il est nécessaire de reconnaître en elle une téléologie intrinsèque, un système ordonné d'inclinations qui tendent vers ces fins, ces biens pour lesquels la nature humaine est faite, sans lesquels l'être humain ne peut exister et se développer et qui, à bon droit, peuvent être appelés biens humains : la vie, l'intégrité de la personne, la famille, la procréation, l'éducation des enfants, la liberté de pensée et d'expression, la recherche de la vérité, la vie sociale, l'amitié, la paix, etc. La recherche de ces biens se révèle liée à l'existence humaine non parce que quelqu'un l'a décidé de façon arbitraire, mais parce que la nature humaine est faite ainsi, et que la raison retient ce lien.

C'est, selon moi, la base et le fondement des droits de l'homme : tout être humain a droit à la liberté parce que la nature l'y incline. De ceci surgissent les impératifs et les normes qui imposent de respecter de tels droits et d'éviter ce qui leur est contraire. Dans notre cas, d'éviter et d'empêcher à tout prix l'esclavage, négation de l'humain.

Innocent III, pape de 1198 à 1216.
(Voir la contribution suivante)

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 27 à 49.

Entre théologie et droit, la libération

*Giulio Cipollone**

Le professeur Jean-Dominique Durand, conseiller culturel de l'Ambassade de France près le Saint-Siège et Directeur du Centre Saint-Louis de France, en présentant le cycle de rencontres *De la tolérance aux droits de l'homme* qui s'y est déroulé du 8 octobre au 17 décembre 1998, écrit : « Par une ruse de l'histoire, l'année 1998 a permis de rassembler une triple commémoration, au cœur de laquelle se trouve la personne humaine ignorée et opprimée, la personne humaine réhabilitée et respectée. L'Édit de Nantes (1598), l'abolition de l'esclavage (1848), la Déclaration universelle des Droits de l'Homme (1948) (...) » L'ensemble de ces rencontres a pour logo figuratif un Christ *pantocrator* se référant à un projet de libération de l'année 1198 ; projet que l'on commémore précisément cette année, car voici 800 ans qu'il fut exposé à travers le texte d'une règle de vie approuvée par le pape Innocent III au cours de la première année de son pontificat, entre la troisième et la quatrième croisade. C'est un bonheur esthétique et iconographique qu'on ait pour tout le cycle des rencontres retenu cette image empruntée à une mosaïque de 1210** qui représente l'attitude bienveillante du Christ libérant à la fois un musulman et un chrétien, tous deux esclaves et enchaînés. Il s'agit d'un projet-type de libération né de la culture chrétienne et en terre chrétienne : la France actuelle.

---

* Professeur à l'Université Pontificale urbanienne.

** Mosaïque (1210) reproduite ci-dessus et se trouvant dans l'église San Tommaso in Formis à Rome, réalisée sous le pontificat d'Innocent III (portrait en page ci-contre).

En septembre 1998, à l'occasion du VIII[e] centenaire de l'approbation de la règle des *Trinitaires rédempteurs et libérateurs*, s'est tenu à Rome un Colloque ayant pour thème « *La libération des* captifs *entre Chrétienté et Islam. Au delà de la croisade et du jihad : tolérance et service humanitaire.* » Le 16 septembre, dans le message inaugural adressé aux congressistes, le Cardinal Angelo Sodano, Secrétaire d'État, parla du pape Innocent III qui « le 8 mars 1199 présenta au chef de la dynastie Almohade des Berbères, [son projet] accomplissant ainsi pour ainsi dire un premier geste de portée internationale en faveur du service humanitaire ».

Ce projet reste singulier, comme nous le verrons, par sa gratuité et parce qu'il est une inévitable référence quand on parle du rapport entre Église et esclavage, ou de civilisation apportée par l'Église, ou d'action sociale et humanitaire de l'Église, comme le fit par exemple le pape Léon XIII dans la célèbre lettre *In plurimis*, du 5 mai 1888, adressée aux évêques du Brésil, où il était question de l'abolition de l'esclavage.

Dans le cadre de ce cycle de rencontres, nous voulons offrir notre réflexion-contribution à la mémoire historique de l'esclavage et de la libération, pour stimuler surtout l'élaboration d'un mémorial de libération dont la tardive modernité de cette fin de millénaire a besoin de façon surprenante.

Comme, dans son intervention, son Éminence le Cardinal Roger Etchegaray a bien cerné le sujet, ma contribution sera un peu rapide. Mais dans la ligne de ce qu'écrit à bonne raison Jean-Paul II dans *Tertio millenio adveniente*, reconnaissons que, pour les fils de l'Église, sur notre thème concret, un véritable examen de conscience constituera une base sérieuse pour que s'édifie une nouvelle humanité accueillant avec espérance le troisième millénaire.

Avec ces réflexions, on tentera de donner réponse à quelques questions capitales qui ont travaillé l'esprit humain dans les différentes cultures, et l'esprit des croyants et des *religieux* chrétiens et d'autres religions, selon les diverses latitudes et les différentes époques historiques. Nous faisons allusion aux questions inquiètes et inquiétantes autour de sujets, clairs dans les principes, mais qui en réalité restent obscurs.

Avant tout il faut se demander si l'esclavage est un fait qui peut s'inscrire dans la *nature de l'homme* ou bien s'il est seulement le fait de la *loi des hommes*. Si, en Dieu, il n'y a pas ni ne peut y avoir d'intolérance, où les personnes *professant une religion* trouvent-elles la légitimation d'un pouvoir allant jusqu'à l'élimination physique d'autres hommes et à leur réduction en esclavage ?

En outre, on cherchera à mettre en évidence comment les hommes de religion, agissant avec désinvolture, se servent de deux poids et de deux mesures suivant qu'il s'agit de leurs *propres esclaves* ou d'esclaves provenant d'*en-dehors de leur groupe* : pour ces personnes, l'esclavage des gens de *chez nous* est illégitime, tandis que l'esclavage *des autres* est légitime.

Le vocabulaire de l'esclavage et de la libération

Trois situations sont tenues comme classiques pour exprimer la condition humaine quand on reste *au pouvoir de/aux mains de*. La non-liberté. On peut être aux mains *du maître* : esclavage, servitude ; aux mains *de la justice* : surveillance, prison, peine ; aux mains et au pouvoir *de l'ennemi* : captivité, emprisonnement.

Dans les trois situations s'exprime une relation de débiteur à créditeur, et le comportement qui s'ensuit est de surveillance, de garde et de punition. La dernière condition – être aux mains de l'ennemi – exprime l'hostilité en acte. La différence entre les trois situations provient de leur processus et de leurs causes. Les sources et la littérature se montrent abondantes pour ce qui regarde l'esclavage, *servitus,* distinct mais relié au fait de la captivité. Au contraire, elles se montrent moins riches concernant la *captivitas*. Souvent, dans la littérature spécialisée, les deux premiers thèmes se superposent et même se confondent. Parmi les libertés détruites en cas de captivité, on peut retenir les libertés de citoyenneté, de famille, de religion, de pensée. Libertés qui ne subissaient pas de particulières limitations dans le cadre de l'esclavage.

La captivité apparaît comme une situation imprévue, fruit de la violence et de l'inimitié ; tandis que l'esclavage se révèle un fait normal et prévu, communément accepté dans la société d'autrefois. D'une manière plus générale, nous remarquons que *captivatus* s'entoure de mots similaires et dérivés : captivité, emprisonnement, esclavage. Forcellini fait remarquer : « *Differt a servitute, quod captivus quis potest esse, qui non serviat ; et servire aliquis ultro, nec tamen esse captivus* [1] ». Et encore, en référence à la contrainte physique : « *servitus ejus qui bello, aut alia vi servire cogitur* [2] ». Cap-

1. « Des différences existent : on peut être captif sans être esclave et on peut être esclave sans être pour autant captif. »

2. « On peut devenir esclave par la guerre ou par tout autre forme de violence. »

tivité exprime donc l'idée d'un acte violent réalisé sur le captif, qui se continue dans l'asservissement, même quand il n'y aura plus besoin de violence.

Le concept de *servitus* [servitude] inclut et exige celui de *servitium* [la condition d'esclave], *officium* [les devoirs de l'esclave]. On n'est pas dans la condition d'emprisonnement, on n'est pas aux mains d'un ennemi. Le terme *sclavus* pour dire serviteur apparaît au X^e^ siècle.

La genèse de ces deux conditions est très différente. On ne naît pas captif, on devient captif. Par contre, on peut naître esclave/serviteur, et on peut le devenir. En fait, celui qui naît en captivité est propriété *irrationnelle* de l'ennemi : car on ne peut pas naître ennemi, on le devient. Selon Aristote, les esclaves peuvent être esclaves pour diverses raisons : en raison de leur nature même (par exemple, s'ils sont des barbares asiatiques), ou de par la loi, ou de par la guerre. On s'appuyait tout aussi bien sur les réflexions de Théopompe [3] et de Dion de Prusie [4]. Outre la naissance qui est le moyen le plus naturel pour « contracter » la servitude, on peut devenir esclave de plusieurs manières : par endettement ou insolvabilité, par difficulté de paiement, entre autres possibilités. La façon dont commencent concrètement la *captivité* et l'*esclavage* est également différente.

De l'état de captivité on sort par la *redemptio* : rachat de la liberté ; tandis qu'on sort de l'état de servitude par une *emancipatio*, où assez souvent nous enregistrons quelque chose comme le solde d'un compte : bonne sortie accordée par le maître pour bonne conduite et fidèle service. Les raisons humanitaires existent, mais souvent il est difficile de les séparer des raisons exprimées ci-dessus : juste compensation et convenance du marché. Le *postliminium* [droit de rentrer dans sa patrie] est l'expression d'une institution originale, par laquelle on reconnaît juridiquement au captif le droit à rentrer chez lui et à récupérer ses possessions perdues avec la capture. En réalité la *spes*, cette espérance que le captif retournera chez lui, sera au cœur de cette justice qui conduira ses concitoyens à sauvegarder ses droits, et non pas à le considérer comme *mort* puisque sa citoyenneté a été perdue ou trahie. On passe ainsi de la protection des droits à la protection du captif.

---

3. NDT : Théopompe, orateur et historien grec du IV^e^ siècle avant notre ère, originaire de Chio, continuateur de l'œuvre historique de Thucydide.

4. NDT : Dion Chrysostome, né à Pruse en Bythinie vers 30 ou 40 de notre ère, rhéteur et philosophe grec, décédé à Rome vers 117.

Le point de transition entre *l'état de captif* (le fait d'avoir été capturé) et *l'état d'asservissement* (le fait d'avoir été réduit à l'état d'esclave), c'est-à-dire le moment précis de l'entrée dans le cercle de la dépendance et du service d'un maître, ce moment-là de transition échappe absolument à la perception historique.

Par le simple fait qu'il était au main d'un ennemi, le captif était conduit naturellement à une certaine attitude religieuse ou *pietas*, dépassant les exigences de ses droits comme citoyen. A partir de l'expérience de la captivité préchrétienne, on s'aperçoit que plus on fait intervenir la divinité dans la guerre, plus l'expérience de la captivité revêt elle-même un caractère religieux. Retenons donc de ce qui précède qu'il y a un certain caractère religieux dans l'expérience romaine préchrétienne de la captivité. Mais ce n'est qu'au terme de la lente évolution séculaire du phénomène de la captivité jusqu'à l'avènement de la romanité universelle de l'Église, que l'on voit les valeurs religieuses être liées intimement à l'expérience de la captivité pour lui donner un sens dans ses origines et dans ses fins.

Le Christ libère
Les interprétations chrétiennes de la liberté et des chaînes

Repousser les frontières du groupe signifie repousser les frontières de l'humanité tout entière. En vérité tout le monde reconnaît que le message évangélique possède une force d'impulsion en direction de l'universalisation du message de salut : sans distinction aucune, ni quant au contenu ni quant aux destinataires.

L'Évangile du Christ est le texte fondamental pour la conscience chrétienne, et le point de référence le plus élevé pour la *conduite chrétienne*. Et selon l'Évangile, Christ signifie liberté pour tous, en même temps qu'universalité et égalité pour tous les hommes. Le Christ se consacre en tant que *serviteur* : sa symbolique et réelle identification avec *l'Agneau de Dieu*, incapable d'offense et de défense, représente une métaphore absolue de *désarmement* et de refus du recours à la force, présente dans tout l'Évangile en vue de témoigner que le noyau solaire du message est celui-ci : Christ est serviteur, et non pas maître.

Le Christ est venu pour servir et non pour être servi. Il a pris possession de Jérusalem totalement désarmé. Il oblige à remettre l'épée au fourreau. Il

impose le pardon des ennemis. Il envoie comme des brebis au milieu des loups. Des hommes partiront au nom d'autres hommes, fussent-ils très religieux, comme des loups au milieu des loups ou comme des loups au milieu des brebis, mais non au nom du Christ.

De la lumière solaire de ce message, on passe aux *ténèbres* ou à la *faible lumière* qui résultent de l'interprétation qu'on en donne. Il convient ici de rappeler le poids énorme des contingences socio-politiques sur l'interprétation de la parole de Dieu et l'élaboration subséquente en système de la théologie et du droit *canonique*. Le droit romain exerce une grande influence dans la définition du droit ecclésiastique ou canonique, si bien qu'on a parlé et à juste raison, de tendances romanistes et canonistes dans les diverses interprétations juridiques.

Les liens entre la théologie et le droit

Dans la ligne de la synthèse faite par Jean Gaudemet, il faut retenir quelques *leçons* venues de l'histoire sur les liens entre théologie et droit. À l'époque qui va du I^er^ au V^e^ siècle correspond une *indétermination primitive*. De fait les Évangiles portaient un message d'espérance et de vie dans lequel auraient dû confluer théologie et droit, mais ce message ne voulait se définir ni comme traité de théologie ni comme code juridique. À l'époque qui va du V^e^ au XI^e^ siècle, correspond une *dissociation progressive*. La confusion entre théologie et droit va se dissiper, mais au prix d'un éloignement de fait l'un par rapport à l'autre de ces deux domaines, qui veulent chacun aider l'homme dans sa tentative d'atteindre au bonheur éternel. Les formules deviennent abstraites. La patristique offre des normes morales qui ne prennent aucune distance par rapport au droit. Les collections canoniques font peu de place à la théologie. Si bien que reste encore à déterminer dans lequel des deux domaines les œuvres de cette époque doivent être classées. Du XII^e^ au XVI^e^ on assiste à *un développement spécifique des deux domaines, ce qui ne veut pas dire ignorance réciproque.* Peut être peut-on parler d'un soutien mutuel pour se renforcer réciproquement, plutôt que pour offrir de façon dynamique un efficace soutien au fidèle chrétien, spécialement à celui qui ne savait ni lire ni écrire. Il y a des matières qui appartiennent aux théologiens, d'autres appartiennent aux canonistes, d'autres sont communes. Qu'on pense au champ immense de la

sacramentaire, spécialement à celle qui a trait au mariage. Au XVII^e siècle encore, théologie et droit entretiennent d'étroites relations. Depuis cette époque, les canonistes sont entrés toujours plus dans la spécificité de leur matière : c'est le temps de l'isolement et de nouveaux horizons. En un certain sens, *le droit* a pris le dessus. Le *Code* de 1917 reflète cette tendance. La théologie en est quasiment absente. Il a pris pour modèle les codes civils du XIX^e et des débuts du XX^e siècle. C'est là le code de l'Église, vue comme société parfaite. Dieu en est quasiment absent. Les sacrements sont placés parmi les *choses* !

L'esclavage au temps des Pères de l'Église et du Moyen âge

La doctrine de l'Église sur l'esclavage, en tout état de cause, s'est précisée peu à peu dans les premiers siècles. Elle a puisé son inspiration à trois sources différentes et à des degrés distincts : la tradition hébraïque, le Nouveau Testament, la philosophie stoïcienne.

Au début du III^e siècle de notre ère, avec Marcien nous remarquons que c'est à l'intérieur du *jus gentium* [le droit des gens] que nous trouvons l'origine de l'esclavage : les esclaves sont tels ou parce que *ab hostibus capiuntur*, ou parce que *ex ancillis nostris nascuntur*[5]. Pour Justinien l'esclavage revient à un phénomène social qui fait partie d'un *ordre établi*. Dans la dépendance encore de la culture romaine qui provient elle-même de la culture grecque, le fait d'être *dehors* en tant que barbare, c'est-à-dire non baptisé, entraîne la nécessité d'asservir et de soumettre ainsi que la brutale stratégie pour y parvenir. Au temps des Pères de l'Église, on ne voit aucune contradiction entre l'esclavage ou condition servile et la dignité humaine. C'est une bonne chose d'accorder la liberté aux esclaves, mais ce n'est pas une nécessité. Pour tout ce qui regarde la captivité, nous pouvons retenir que, depuis les premiers siècles, l'Église distingue avec clarté *ses captifs* à cause de leur fidélité au Christ, des autres esclaves ; et distingue en conséquence le rachat et la libération de ceux-ci de l'émancipation ou de la manumission de ceux-là, ceux qui sont *à l'intérieur* du groupe des chrétiens et ceux qui sont en *dehors*.

---

5. « Esclaves parce que *pris par les ennemis*, ou parce que *nés de nos servantes*. »

Dans la période qui suit la période patristique et où commence la longue période communément appelée médiévale, les Églises et les monastères, transformés en grandes seigneuries, possédaient des serviteurs de toutes sortes, chrétiens et non chrétiens. Ne font pas exception les États issus du *Patrimonium beati Petri* [6] qui emploient de nombreux esclaves musulmans pour leurs galères. Plus que le fait en lui-même, ce qui étonne, c'est la législation qui pose de grands obstacles à leur aliénation et à leur émancipation, en tant que propriété ecclésiastique réglée par des normes très sévères.

Le synode d'Epaone (517) interdit aux abbés la libération des esclaves donnés au monastère par des personnes pieuses. Pour tout ce qui regarde le traitement à l'égard des esclaves, est significative une prescription du concile de Mérida (666) concernant une pratique encore répandue, prescription selon laquelle les clercs ne doivent pas punir corporellement les esclaves par l'amputation des membres : *truncationem membrorum.* Le synode anglais de Celchite (816) demande qu'à la mort d'un évêque ou d'un abbé soit accordée la liberté à leurs serviteurs anglais. Même les moines et les religieux ne diffèrent pas des théologiens et des juristes dans l'approche de la réalité de l'esclavage. Parmi les autres références possibles, comme celles de Grégoire d'Agrigente, Bède, Alcuin, Raban Maur et Bruno, fondateur des Chartreux, on peut retenir la prise de position d'Isidore de Séville, qui, reprenant l'argument de saint Augustin, déclare conforme à la volonté de Dieu le fait que des hommes soient esclaves : ils sont ainsi freinés par leurs maîtres dans l'accomplissement du mal. Hugues de Saint-Victor se prononce clairement pour le dépassement de l'esclavage qu'il considérait comme toléré et voulu par l'Église.

« Est-ce que les méchants doivent être forcés au bien ? »

Nous avons remarqué que l'intolérant est un faible. Comme est faible celui qui emploie la force physique, la violence, pour avoir raison, ce qui est très éloigné des données évangéliques. Pour ce qui touche à la tolérance, la sensibilité préalable à *l'aller vers* (démarche et rencontre), qui prélude à la rencontre physique, ne se trouve certainement pas tout seul : elle est le fruit de tout un long processus de sédimentation d'images, de mémoire collecti-

6. « Le Patrimoine de Saint-Pierre » ou États du Pape.

ve, de faits historiques ou rapportés comme tels, elle s'élabore à travers des évolutions et des involutions de la réflexion théologique, puis de systématisation juridique, en référence au message essentiel et central de l'Évangile. Le temps des *croisades*, par exemple, est lu généralement comme un temps d'intolérance chrétienne, même si on peut y rencontrer d'autres positions théoriques et pratiques critiquant de fait la sensibilité générale et la massive et assourdissante propagande, celle qui compte et provient des sommets de la Chrétienté, du savoir théologal et des systématisations juridiques.

Malgré les idées claires de l'Évangile poussant à la non contrainte et donc à la liberté de l'adhésion de conscience, et malgré la clarté du droit à l'objection de conscience dont le Christ a été un témoin extrême jusqu'à donner sa vie, nous trouvons pourtant la tentation et la chute fréquente dans la tentation de l'intolérance, de la coercition, de l'élimination du groupe. En somme, on tombe dans la tentation d'employer la force jusqu'à l'élimination et jusqu'à l'esclavage.

L'Antiquité transmit à travers le *compelle intrare/exire* [7] ce qui fut à la fois un point d'arrivée et un point de départ pour la position médiévale du temps des croisades, c'est-à-dire l'acceptation, à l'intérieur, des différentes formes d'action de l'Inquisition, et, à l'extérieur, des différentes formes d'expédition armée.

L'intuition précise d'Augustin, *credere non potest homo nisi volens* [8], restera une référence idéale, mais idéale jusqu'à devenir abstraite. Personne n'en est arrivé à le contredire ouvertement dans les mots ; mais ceux-ci, au moyen d'acrobaties théologiques, en arriveront à n'être plus que clause juridique en évident et honteux contraste avec l'intuition du premier Augustin. De fait, avec le second Augustin ainsi fabriqué, on tombe en plein dans le *compelle intrare*. C'est ainsi qu'en règle générale, on trouve plus d'intolérance dans les systématisations juridiques que dans la réflexion théologique.

Le problème général de l'approche de l'autre et de la conversion, en passant par la soumission ou la réduction à l'incapacité de nuire grâce au baptême, se posait en termes génériques situés davantage dans la réflexion théologique que dans la réflexion juridique. Mais la détermination de l'attitude pratique à adopter dans le concret avec celui qui fait le mal parce qu'il est

7. « Force les gens à entrer/à sortir » : cf. *Luc* 14, 23.
8. « L'homme ne peut croire que s'il le veut. »

installé dans le mal a donné la prépondérance au juridique pour résoudre *l'affaire*. Il fallait donc clarifier les motifs qui auraient pu justifier le recours à la tolérance et/ou à la répression. En général est répandu un sentiment critique défavorable concernant un comportement tolérable et toléré, ainsi qu'est répandue, évidemment, l'affirmation que que c'est dans les limites de ce que dit le droit qu'il faut puiser le premier critère de jugement permettant de choisir entre la tolérance ou la répression dans la réponse à la question : *an mali sint cogendi ad bonum*[9]. La réponse est que les mauvais peuvent être contraints au bien de façon telle que *quod fuerat necessitatis fiat postea libere voluntatis* [10]. C'est remettre en avant avec plus de lucidité l'emploi de la force comme stratégie médiane *nécessaire* en vue de la conversion de l'homme mauvais en homme de bien.

On en arriva à reconnaître au pape un pouvoir pratiquement illimité dans le but de réprimer le péché. Et *dehors*, il y avait le péché. Si bien que le pape saura être *vicarius Christi, vicarius Christi sacerdotis, vicarius Christi regis* [11]. A partir de là, il saura être *arbiter mundi* [12], y compris des infidèles évidemment.

De même que Gratien fait sienne la décision du IV[e] concile de Tolède disant que [les infidèles] « une fois baptisés même contre leur volonté » devaient rester chrétiens, de même Thomas d'Aquin reste dans cette ligne, celle de la licéité de l'emploi de la force. En aucune manière, écrit-il, on ne doit contraindre à la foi ceux qui n'ont jamais reçu le baptême comme les Juifs et les Gentils parce que *credere voluntatis est* [13]. On doit cependant les y obliger : *sunt compellendi a fidelibus* [14], – pour que disparaisse l'obstacle à la foi qu'ils représentent –, à coups d'injures, de méchants arguments, ou de persécutions ouvertes. Du coup, si les fidèles chrétiens font la guerre fréquemment contre les infidèles, ce n'est pas pour les obliger à croire, mais bien pour les contraindre à ne plus être un obstacle à la foi au Christ. Providentiellement pour l'évangélique expansion sans armes, nous trouverons des gens en désaccord avec de semblables déductions tirées de l'Évangile et qui proposeront d'autres modalités concrètes d'orthopraxis évangélique. Prin-

9. « Est-ce que les méchants doivent être forcés au bien ? »
10. « Ce qui avait été de nécessité devienne par la suite de libre volonté. »
11. « Vicaire du Christ, vicaire du Christ prêtre, vicaire du Christ roi. »
12. « Arbitre du monde ».
13. « Croire relève du domaine de la volonté. »
14. « Ils doivent être forcés par les fidèles. »

cipes et praxis pour une nouvelle évangélisation, moderne pour l'époque, toujours d'actualité aujourd'hui, par la pérennité des éléments essentiels du message évangélique qu'elle contient. Si on se réfère à ceux qui sont *dehors*, on doit penser qu'il s'agit de *quelqu'un de mauvais*, d'où découle un comportement libérateur visant à le *convertir en quelqu'un de bien* ou à l'éliminer de façon qu'il ne fasse pas de mal par la suite. Qui sait pourquoi Bernard de Clairvaux ne fait pas le moins du monde allusion au risque pour les chrétiens de se retrouver captifs et asservis entre les mains des musulmans ?...

Du baptême forcé à la réduction en esclavage

Entre les chrétiens qui sont *dedans* et tous ceux qui sont *dehors*, spécialement les Sarrasins, les rapports s'établissent en suivant les directives sévères d'un droit qui se nourrit de théologie et de Bible. Ces rapports, pourtant, sont de toutes sortes, variés et différenciés, et même bâtis, dans un deuxième temps, dans la perspective d'un possible gain réel pour le/les chrétien(s) ou pour la communauté chrétienne. Réajustés à chaque fois selon les personnes et selon les circonstances, ils vont très au-delà de la logique millimétrique des principes. On fait montre de force : en isolant par une stratégie missionnaire à rebours ou d'attente, en refusant le baptême à qui le veut ou en obligeant celui qui ne le veut pas, en traitant avec un religieux soupçon les néoconvertis, en retardant ou en rendant difficile l'intégration. C'est un fait que les conversions sincères et l'accueil fraternel du nouveau converti sont des phénomènes rares. Le milieu ou l'état social qui offre le plus de convertis est celui de l'emprisonnement et de l'esclavage. Fréquente est la demande du baptême de la part des Sarrasins surtout esclaves, de même qu'est commune la résistance des maîtres chrétiens à consentir à la conversion.

La sensibilité héritée du *baptême forcé* jusqu'aux extrêmes conséquences, en même temps que la *nécessité* du salut et l'obligation de vaincre le mal par le bien, nous font voir que les juifs de France au temps de la première croisade sont contraints de choisir entre le baptême ou la mort. Bernard encore en 1147, avec son habituelle vigueur manifestée dans le *Liber ad milites templi* [15], à propos du peuple des Wendes, écrivit une lettre pour soute-

15. « Livre pour les soldats du temple ».

nir l'expédition germanique qui visait à les convertir : « *denuntiamus armari christianorum robur adversus illos, et ad delendas penitus aut certe convertendas nationes illas signum salutare suscipere, eandem eis promittentes indulgentiam peccatorum quam et his qui versus Jerosolimam sunt profecti* [16]. »

Pour tout ce qui regarde la captivité comme issue de la guerre et source principale de réduction à l'état d'esclavage, il faut remarquer que dans les guerres contre les *barbares* et durant le Moyen âge, beaucoup de chrétiens devenaient prisonniers. C'est Bernard de Clairvaux, promoteur des croisades et théoricien du moine guerrier, qui, dans le *De laude novæ militiæ* [17], justifie les nouveaux Ordres militaires, dont l'objectif était de libérer la Terre Sainte, avec la possibilité de rendre esclaves les Sarrasins. Aux Templiers qui libéraient les chrétiens captifs, mais faisaient aussi captifs et esclaves les musulmans capturés, Raymond de Pennafort reconnaît la faculté de pratiquer la course [18], c'est-à-dire de réduire en esclavage. Avec ce droit de soustraire les hommes non baptisés au pouvoir du diable et du péché, beaucoup de ceux-ci devinrent esclaves. Dans ce contexte, à l'œuvre de manumission [affranchissement légal] des esclaves s'ajoute le rachat de ces prisonniers, le plus souvent *captifs* au sens propre, selon la définition fixée par Alphonse X dans ses *Partidas* établissant que par captifs on entendait de par le droit ceux qui sont *de otra creencia* [19].

Durant la période médiévale qui précède le temps des grandes découvertes, *descubrimentos*, les papes, vicaires du Christ, d'une manière générale, non seulement acceptèrent l'esclavage, mais en certains cas établirent la réduction en esclavage comme peine pour certains crimes. Même les monastères, avec leurs immenses propriétés terriennes, devinrent de solides propriétaires d'esclaves et de serfs de toutes espèces, sans distinction entre chrétiens et non chrétiens.

L'époque qui va des lettres de Nicolas V en juin 1452 (*Dum diversas* et *Divino amore*) à la lettre *In plurimis* de Léon XIII (5 mai 1888), adressée aux évêques du Brésil précisément sur le thème de la libération de l'esclavage, est une époque pour ainsi dire de long travail et de faible avancée

16. « Nous demandons que l'élite des chrétiens prennent les armes contre ces (Wendes), qu'ils se croisent afin de supprimer complètement ces peuplades ou pour les convertir totalement, et nous leur promettons la même indulgence pour les péchés que celle accordée à ceux qui sont partis pour Jérusalem. »

17. « A la gloire de la nouvelle milice ».

18. NDT : Faire la course, c'est-à-dire agir en corsaire.

19. « d'autre croyance ».

dans la sensibilité des chrétiens en ce qui concerne la suppression de l'esclavage, surtout en regard des commandements idéaux et pratiques contenus dans l'Évangile du Christ. La terre inconnue n'est à personne et donc *nous* appartient avec toutes les personnes qu'on y rencontre. La mentalité et la praxis qui en découle s'appuient sur les grands principes de la théologie chrétienne selon lesquels il n'y a de salut que pour les baptisés et que, par conséquent, tous les non baptisés, parce qu'ils se tiennent en dehors du plan de salut, sont en quelque sorte des *hommes incomplets*, donc des non hommes, qu'il faut porter à l'état de pleine humanité, grâce à la liberté qui vient du Christ, qui paradoxalement s'obtient par la soumission des baptisés.

C'est une époque qui commence avec la certitude persistante, au moins sur le papier, que l'idée de Chrétienté est vivante et robuste, au point que nous trouvons dans les documents pontificaux et royaux la référence à la Chrétienté d'un côté, et de l'autre, à tous ceux qui sont dehors comme à des gens impies, infidèles, sarrasins, païens, disciples de Mahomet. On gardait le même langage tout en le croyant moderne, même si son actualité datait des deux siècles au cours desquels était forte la ferveur des croisades et où celui qui était *dehors* n'était pas encore bien défini et connu.

L'esclavage des chrétiens n'apparaît plus comme un fait important, mais se trouve substantiellement limité et compris dans le phénomène de la captivité subie ou infligée : captifs chrétiens/captifs païens. Juristes et théologiens, dans le sillage des grands scolastiques, traitent de la guerre juste qui légitime la capture et la captivité des ennemis avec leur subséquente réduction en esclavage. Dans la réponse aux questions sur la légitimité ou non de réduire les païens en servitude, les papes se fondaient sur leur refus ou non de la doctrine chrétienne.

Le 18 juin 1452, le pape Nicolas V adresse deux lettres le même jour à Alphonse, roi du Portugal. Par la lettre *Dum diversas*, il concède au roi et à ses successeurs la faculté de conquérir et de soumettre les royaumes, les principautés, les terres et tous les types de domaines appartenant aux infidèles, et évidemment aussi de rendre esclaves tous ceux qui s'y trouvent. Il est intéressant de noter comment le pape identifie, sans les connaître, les éventuels habitants des terres inconnues : « *Sarracenos, paganos, infideles, et Christi inimicos* [20] » et, du coup, permet de réduire en esclavage les per-

20. « Sarrasins, infidèles, et ennemis du Christ ».

sonnes ainsi définies : « *illorumque personas in perpetuam servitutem redigendi* [21] ». L'autre lettre, *Divino amore*, est encore plus explicite en ce que le pape permettait au roi Alphonse de soumettre n'importe quel royaume, terre, domaine, et lieux souillés par la possession des Sarrasins ; ainsi était renouvelée la concession de soumettre les Sarrasins, les païens et les autres infidèles et ennemis du Christ et de les réduire en perpétuel esclavage. Pareillement, le 8 janvier, Nicolas V accorda au même roi du Portugal, par la lettre *Romanus Pontifex,* de soumettre en esclavage « *sarracenos, paganos, infideles et Christi inimicos* [22] », avec la remise en vigueur et la mention explicite de vieilles expressions : « *offensa magna Dei et ingenti totius christianitatis obbrobrio* », et la « *nefandissimi Mahometi secta* [23] ».

Avec la découverte et l'évangélisation du *nouveau monde* naquit rapidement le débat sur l'esclavage des *indios* : en 1537 Paul III condamna les thèses racistes à leur sujet, reconnut leur dignité humaine et interdit de les réduire en esclavage. Cet interdit et la défense des *indios* furent reconduits par Urbain VIII (1639) et par Benoît XIV (1741). On distinguait ainsi, entre simples infidèles et ennemis de la foi. Les *indios* d'Amérique, en tant que simples infidèles, n'étaient pas considérés comme ennemis et ne pouvaient donc être réduits en esclavage ; les noirs, au contraire, étaient considérés comme descendants de Cham et par conséquent, toujours sous le coup de la malédiction biblique, condamnés à vivre en servitude.

De toute façon on doit toujours se souvenir qu'existaient des décisions de conciles provinciaux et des choix personnels de tolérance et d'intolérance provenant de personnalités *catholiques* : Las Casas, Solórzano Pereira, Francisco de Quevedo, le cardinal Francesco Jiménez de Cisneros, l'archevêque de Mexico Juan de Zumárraga, Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Melchiore Cano, l'évêque Agostino de Coruña, Jean-Baptiste de Tertre, Giovanni de Almoguera, évêque d'Arequipa.

Sur l'esclavage, d'autres conceptions existent en même temps chez les chrétiens. Cajetan admet l'esclavage comme condition historique, et un juste pouvoir de domination sur les esclaves, que le baptême ne supprime pas. Pour Luis de Molina, l'esclavage est légitime comme forme de propriété sur

---

21. « et de réduire en perpétuelle servitude ces personnes ».
22. « les sarrasins, les païens, les infidèles et les ennemis du Christ ».
23. « les grandes offenses faites à Dieu et pour l'immense opprobre de toute la chrétienté » - « la secte du très impie Mahomet ».

une personne, parce qu'il vaut mieux vivre ainsi que de perdre la vie ; mais l'esclavage est légitime à condition qu'existent les titres exigés par le droit : droit de guerre, délit, achat et vente, ou naissance d'une mère esclave. Entre chrétiens, fait-il remarquer, c'est la coutume de ne soumettre personne à l'esclavage. L'esclave a droit à l'émancipation, au mariage et à la fuite contre la volonté de son maître. Celui qui maltraite un esclave pèche et doit rendre compte. Si le péché n'avait pas existé, l'esclavage n'aurait pas existé, il en est la conséquence, d'après Francisco Zumel.

L'émancipation des esclaves et le rachat des captifs

En entrant dans la réflexion sur la libération et l'émancipation, on a retenu que l'antique institution de la *manumissio in ecclesia* [24] qui survit au cours des siècles, offre clairement l'idée de la libération avec contrepartie, par intérêt religieux. La *manumissio* [affranchissement légal] se faisait devant le peuple, parce qu'il fallait d'abord *fieri ingenuos et inde baptizari* [25]. Dans ce contexte, les clercs sont privilégiés. La réelle égalité, selon Fabrini, s'est historiquement réalisée en dehors de l'Église et quelquefois contre elle, car elle a freiné l'établissement des droits de l'homme en tant que tel. Quand Franciosi relate le travail de F. Fabrini, *La manumissio in Ecclesia*, à propos de la *manumissio* il arrive à dire que « autocratie et droit finissaient ainsi par se soutenir l'un l'autre. Les nouveaux dogmes reflétaient la structure pyramidale de l'organisation impériale ».

Ils sont nombreux et de caractères divers les témoignages sur le soin avec lequel les communautés chrétiennes s'emploient au rachat des captifs. En ce domaine, on prend vite comme modèle saint Ambroise, qui pour racheter des chrétiens captifs n'hésite pas à vendre des vases et autres objets sacrés. Comme on critique une telle action, il se défend dans un texte exceptionnel conservé dans son *De officiis* (chapitre XXVIII). Très tôt prend naissance une discipline particulière concernant la défense des chrétiens esclaves, esclaves des juifs et des non chrétiens.

Le rachat de ses propres *captifs* devient une préoccupation, pour l'Église, ainsi que pour des volontaires : diocèses, religieux, groupes de laïcs.

---

24. « l'affranchissement dans l'Église ».
25. « devenir des hommes libres et ensuite être baptisés ».

Comme le fera Léon XIII dans son encyclique *In plurimis* (1888) envoyée aux évêques du Brésil, on peut rappeler tout l'intérêt, pour leur œuvre de libération, de Justinien et de Gratien, de Chrysostome, Ambroise, Lactance, Jérôme, Salvien, Clément, et encore Augustin, Hilaire, Eloi et Patrick. Léon XIII s'arrête en particulier sur l'œuvre de Grégoire le Grand, et ensuite rappelle le caractère exemplaire de l'action du pape Alexandre III intervenant auprès du roi maure de Valence pour qu'il ne réduise pas les chrétiens en esclavage [26]. Le pape prend ensuite le temps de présenter l'œuvre de l'Ordre de La Trinité et de la Rédemption des Captifs et celle de l'Ordre de la Merci. Léon XIII écrit que « *accedunt multa in hac re benefacta Ecclesiae* [27] » pendant la période qui va jusqu'à son pontificat. Ceci conduit à souligner comment, conséquence de l'actualité d'alors, le pape parle de la pratique contemporaine perverse des *mahométans* qui s'emploient à rechercher et à amasser un nombre très important d'esclaves en Afrique noire.

Le grand abolitionniste de la seconde moitié du XIX[e] siècle fut le cardinal Lavigerie. Après avoir fondé les Pères Blancs, il amena le pape Léon XIII à consacrer toute une lettre encyclique au problème de l'esclavage et à sa suppression.

Au delà du droit, l'acte gratuit

Le rachat qui libère, ou bien la libération gratuite. Les citations bibliques le manifestent et les divers droits le codifient : il est certain qu'on peut racheter sans pour autant libérer ; donc on peut être racheteurs [rédempteurs], mais non pour autant libérateurs. Celui qui rachète peut se comparer purement et simplement à un *commerçant* qui a conclu un marché. Par personne libre, nous entendons une personne qui sort d'un processus de libération, de telle sorte qu'elle se trouve libérée des dépendances juridiques et peut ainsi jouir pleinement des libertés reconnues comme telles par son groupe avec sa culture propre. Libérer, c'est procurer les conditions d'une telle liberté de mouvement et d'activité, qui permet de vivre.

---

26. NDT : *Lettres apostoliques de Léon XIII,* Tome deuxième, Paris, Roger et F. Chernoviz éditeurs, s. d., p. 160-161.

27 NDT : *Ibidem*, traduction proposée : « D'autres nombreux bienfaits de l'Église sont également à signaler à ce propos. »

Les Trinitaires ont été fondés dans la dernière décennie du XII[e] siècle entre la troisième et la quatrième croisade, quand étaient restés éparpillés entre Jérusalem, Damas et Alexandrie, des milliers et des milliers de captifs chrétiens après la défaite de Hattin et la chute de Jérusalem en 1187. La fonction singulière des Trinitaires est d'avoir été la première organisation de libération de prisonniers de guerre *sainte* à l'échelle de la Chrétienté et au nom du Vicaire du Christ. En outre, en dérogation des préceptes du droit canonique de l'époque, on accepte même le rachat des prisonniers musulmans aux mains des chrétiens.

Innocent III et la Règle des Trinitaires

La première lettre d'Innocent III envoyée à un prince musulman est celle du 8 mars 1199 adressée à Muhammad al-Nasir. Elle est souvent citée lorsqu'on écrit sur les relations entre Chrétienté et Islam et plus précisément sur les relations entre Papauté et Islam. Cette lettre est vraiment exceptionnelle, par le fait aussi que la relation épistolaire du pape avec un interlocuteur musulman n'est pas fréquente. Pour le pape, les œuvres prévues par la Règle des Trinitaires sont d'utilité commune aussi bien pour les chrétiens que pour les non baptisés. Selon les termes de la proposition d'Innocent III, présentant et expliquant la Règle des Trinitaires, il s'agit d'une œuvre de miséricorde. C'est un autre discours que celui qu'il emploiera dans ses lettres successives aux princes musulmans. « Parmi les œuvres de miséricorde, que Jésus Christ, notre Seigneur, recommanda à ses fidèles dans l'Évangile, la rédemption des captifs n'occupe pas une petite place. » Le pape prenait l'initiative en se plaçant dès le départ sur un terrain sans armes : celui de la miséricorde. A cette fin, rien de plus adapté que de partir de l'Évangile du Christ, de la plénitude de la révélation et du texte définitif, donc de la Nouvelle Alliance. L'œuvre de rachat est présentée comme un commandement évangélique. Un commandement qui n'est vraiment pas le dernier en importance.

Le projet de libération que le pape veut présenter à son interlocuteur musulman n'a pas été conçu par lui, mais par un fidèle chrétien, un provençal qui avait reçu sa formation dans le milieu parisien, maître en théologie et prêtre : Jean de Matha (1160-1213).

Le pape a fait sien le projet, allant jusqu'à y ajouter une note toute personnelle de bienveillance : « pour qu'ils soient mieux en mesure de satis-

faire leur propos, étant donné que souvent les captifs réussissent à être libérés de leur cachot par l'échange plus que par le rachat, il leur a été concédé de racheter les prisonniers païens aux mains des chrétiens, en vue de les échanger justement pour libérer les chrétiens ».

Le pape ajoute que le service de rachat selon le projet en question est d'utilité commune. Il apparaît évident que la charité est proposition perpétuelle d'utilité commune ; on peut trouver bizarre qu'à cette époque, un fait aussi évident et utile ait été si rarement proposé. Mais nous savons que la politique peut retarder, voire même empêcher la miséricorde.

A son interlocuteur musulman, Innocent III communique le projet évangéliquement libre du groupe des racheteurs chrétiens avec une complaisance et une espérance bien compréhensibles. Ce qu'il veut absolument lui faire comprendre à propos des membres du groupe de racheteurs, ce sont les points suivants : ils sont sans aucune arme ; ils paient personnellement en prenant un tiers de tous leurs revenus ; ils sont dépositaires de l'exceptionnelle faculté de racheter les captifs musulmans. Les membres du groupe portent une grande croix.

Du peu d'enthousiasme soulevé par une telle proposition

Que le captif musulman aux mains des chrétiens ait été un bien d'investissement, on s'en aperçoit au faible succès obtenu par le même pape Innocent III en 1212, quand il exhortera les Templiers et les princes chrétiens d'Outremer à échanger leurs propres captifs musulmans contre leurs frères de baptême, captifs aux mains des musulmans et en grande crainte d'apostasier à cause de leurs très grandes souffrances. Une fois échangés, les captifs chrétiens étaient disposés à fournir à leurs nouveaux maîtres les mêmes services qu'ils rendaient aux musulmans et se seraient contentés du même traitement. Mais, nous l'avons dit, les religieux-militaires et les princes chrétiens ne furent pas enthousiasmés par la proposition d'Innocent III. Bien plus, on ne fit absolument rien. Et sans aucun doute, avoir en son pouvoir un captif musulman, païen, impie et ennemi de notre Dieu élargissait les frontières de ce pouvoir jusqu'à l'abus, pratiquement sans contrôle possible. Qui plus est, on glorifiait ainsi son propre Dieu.

Si on étudie de près le texte de la lettre du patriarche de Jérusalem en date du 13 janvier 1212, – lettre qui de fait se présente elle-même comme

une réponse aux sollicitations du patriarche d'Alexandrie et des captifs chrétiens eux-mêmes –, on se rend bien compte de la différence entre les projets. Une différence essentielle. Le projet des captifs eux-mêmes et du patriarche d'Alexandrie prévoyait seulement d'épargner à la foi le risque du reniement en raison des terribles souffrances endurées. Les captifs étaient disposés à être simplement échangés. Les captifs demandaient à rester captifs ; ils acceptaient de n'être point libérés : de rester aux mains d'un maître/ennemi chrétien. Ils lui auraient fourni les mêmes services ; ils se seraient contentés du même traitement. Devant cette attitude de totale disponibilité et un tel état de prostration, on remarquera la différence entre le projet proposé – qui, dans ce cas, non seulement ne libérait pas mais se contentait d'échanger des chaînes –, et l'intérêt terre à terre des chrétiens qui n'avaient aucune envie de se proposer éventuellement eux-mêmes en échange.

Il est certain que des captifs musulmans on pouvait exiger plus. Un intérêt privé et jusqu'alors inavouable se cachait derrière le masque de la piété religieuse. Humilier l'ennemi, c'était aussi rendre gloire à Dieu, cet ennemi qui, puisqu'il n'était pas baptisé, pouvait et devait faire tout et n'importe quoi. Il était des prestations que l'on ne pouvait demander qu'à des captifs musulmans, bien au-delà de la pudeur et de la censure. Les droits des musulmans étaient très restreints. Ils étaient les ennemis du vrai Dieu : à quoi pouvaient-ils prétendre en matière de droits ? Les princes chrétiens, les Templiers et les Hospitaliers le savaient très bien. Mieux valait un captif musulman *libre* qu'un captif chrétien *enchaîné* par des lois chrétiennes.

Grandeur et misère de l'action d'Innocent III

Comme on l'a dit, c'est en janvier 1212 que nous rencontrons le plus grand et le plus net intérêt d'Innocent III pour le sort des captifs chrétiens et pour leur libération, sans parler, bien sûr, de l'intérêt extraordinaire manifesté par les captifs eux-mêmes à l'occasion de la naissance des Trinitaires et de leur projet. En l'espace d'une semaine partirent de la chancellerie papale trois lettres toutes trois motivées par le grave problème des captifs chrétiens aux mains des Sarrasins. Mais la conclusion qu'on doit en tirer, c'est que ce mois de janvier 1212 confirme une certitude : le droit ne rachète pas, encore moins libère-t-il. Ce dont on a besoin, c'est de la gratuité.

L'invitation faite à Sayf-al-Din en 1213 sera présentée en toute humilité par Innocent III. Il s'en remettait à la discrétion du sultan. Envoyer cette lettre *Dimissis utriusque captivis*, cela revenait aussi à prendre acte de l'échec du projet de libération présenté aux princes chrétiens et aux ordres religieux-militaires chrétiens.

Le monde médiéval se nourrit de gestes et de signes, et là où savoir lire et écrire était l'apanage de la minorité, l'image, le symbole, les signes et les gestes acquéraient une force et une attirance tout à fait extraordinaire. En témoigne un manifeste mural à Rome : la mosaïque contemporaine d'Innocent III (vers 1210) fut mise en place à Rome sur une façade extérieure avec l'évident consentement du pape. Elle aide à lire les choix chrétiens sur un document de couleurs et de pierre. Innocent III donna son accord à une représentation iconographique nouvelle et *jamais vue* pour illustrer l'ordre des Trinitaires. Opportunément, le programme du cycle de rencontres culturelles du centre Saint-Louis de France, pour cette année, a choisi comme logo figuratif un Christ pantocrator qui se réfère au projet de libération de 1198, conçu et mis en œuvre entre la troisième et la quatrième croisade. Le Christ libère chrétiens et musulmans pour qu'ils puissent échapper tous aux mains de leurs *ennemis très religieux* et vainqueurs respectifs.

Dans cette œuvre d'art en mosaïque, le Christ est représenté comme raison et arbitre de la libération des captifs des deux bords. Le chrétien comme le musulman attendaient la libération grâce au projet chrétien, fondé sur le Christ, et dont le Christ était *motif et arbitre*.

En guise de conclusion

La distance bien réelle qui sépare la foi et la théologie (les choses à croire) du droit (les choses à faire) nous autorise à faire la distinction entre paroles vives et paroles mortes à propos de tout ce qui a été dit au cours des siècles sur le thème de l'esclavage.

A partir de tout ce qui a été vu jusqu'ici, on peut dire que généralement la pratique humaine dans le domaine de l'esclavage a démenti les principes idéaux énoncés à propos de ce même esclavage.

On en arrive finalement à cette conclusion non sans importance : l'esclavage est un fait qui n'obéit qu'à des lois purement humaines mais qui ne se trouve pas dans la nature, en raison de l'universelle dignité et égalité de tous les hommes. La sphère *humaine* s'est révélée plus vivace et plus mo-

bile que la sphère *religieuse* pour résoudre ou encadrer les problèmes de l'esclavage. C'est au milieu *laïc* qu'on doit attribuer la paternité, avec une vitalité digne d'honneur, de la conquête de l'abolition de l'esclavage, parce que l'esclavage lui apparaissait répugner à la nature de l'homme en tant que tel, bien au delà de l'appartenance à un groupe religieux : qu'il soit juif, chrétien ou musulman, pour nous en tenir au domaine des trois grands monothéismes se réclamant d'Abraham. Quant à la vitalité et au dynamisme des croyants crédibles, c'est une autre histoire.

On a observé aussi comment la libération de l'esclavage peut être le fait du calcul d'un pouvoir étatique religieux, et donc pas un fait gratuit. En vérité la soumission comme stratégie missionnaire qui oblige les *autres* à devenir *nôtres*, s'est révélée, au total, inefficace et dommageable, de telle sorte qu'on a renoncé définitivement à cette stratégie.

La conception a priori du péché comme fait *génétique* qui en appelait à l'asservissement, définitif ou temporaire, pour la libération du péché s'est révélée contre les intérêts mêmes des *hommes religieux*, de toutes religions. En Dieu il n'y a pas et il ne peut y avoir d'intolérance, si bien que l'intolérance est un fait purement humain, et le scandale est encore plus grand quand l'intolérance cherche des prétextes religieux et s'en nourrit. Nous avons noté que l'homme, surtout l'homme religieux, a été prédisposé pendant des siècles à se sentir *plus en sécurité* à l'intérieur d'une coquille ou entouré d'une enveloppe protectrice *physiquement* pyramidale. De là les systèmes de lois pour empêcher la jungle, et codifiant les gens en classes. La règle de base est celle qui détermine le dedans et le dehors du groupe. Aujourd'hui la pyramide ne se comprend plus qu'en référence à la transcendance, toujours moins *physique* ; c'est ainsi qu'a sauté le principe à priori de la nécessité d'établir et de mettre en fiches les races humaines, ou les religions ou les couleurs de peau, selon les classes sociales, pour en arriver finalement aux véritables ghettos de la peur. Tout cela en récupérant le sens d'une seule race humaine et donc d'une même dignité pour tous les êtres humains. De cela, la proclamation des droits de l'homme a constitué un grandiose point d'arrivée, mais aussi un point de départ, à cause de tout ce qu'il reste à faire. Pour le succès de ce qui est à faire, il faut qu'il se passe quelque chose qui soit du domaine de la gratuité. Personne ne fait de cadeaux à personne, sauf celui qui introduit en actes des éléments de transcendance dans sa propre vie. Et, à cause de l'Évangile, cela revient de manière particulière à la société des baptisés. Des Croyants.

Le fait de considérer le péché comme fait génétique à la base de l'état d'esclavage a conduit à un comportement de passivité et de renoncement au motif que si la condition de l'homme est due et se définit par rapport au *péché originel*, alors, il n'y a rien à faire, ou, si l'on peut faire quelque chose, cela, en tout état de cause, est inutile.

De l'actualité de l'esclavage et de la libération

Au terme de ces brèves réflexions, il faut se demander si l'esclavage est un fait du passé ou s'il existe encore de nos jours. En outre, il faut s'interroger sur l'efficacité des *déclarations* des droits de l'homme. De toute façon, l'œuvre de libération ou d'affranchissement a beaucoup plus résulté de la bonne volonté des individus que des lois qui ont réglé la vie *religieuse* ou *laïque* de la communauté dans son ensemble.

Au niveau de la sensibilité légale, une réponse exhaustive a été donnée. Reste maintenant à rendre juste la pratique : celle, par exemple, qui revient à utiliser deux poids deux mesures face à la souffrance humaine là où on agit de façon totalement contraire suivant que les *esclaves sont nôtres*, c'est-à-dire de notre groupe, ou bien qu'il s'agit d'esclaves qui ne nous appartiennent pas parce qu'ils sont de *l'autre groupe* et, peut-être bien, au service de *notre groupe*...

De fait il faut mettre en évidence, sans irénisme, ni pessimisme, que la pratique de la tolérance et celle du respect pour tout homme *en raison de son égale dignité* sont à demeure dans le cœur de l'homme ; et il n'y a pas de doute que le véritable croyant, qui n'a rien à voir avec un religieux sans foi, a des critères et des obligations d'un plus haut niveau pour faire une place au faible.

L'actuel point d'arrivée (1998) que nous sommes en train de célébrer, se lit malheureusement encore comme un point de départ, tant il reste à faire. En vérité le droit, y compris le droit religieux, s'est révélé inefficace, - voire même a fait obstacle, pour ce qui regarde la solution du problème de l'esclavage.

En des temps plus proches de nous, on est passé des lois nationales d'abolition aux conventions internationales, à commencer par celle de Berlin (1885) pour en arriver à la Déclaration Universelle des droits de l'homme (1948) et aux Pactes internationaux sur les droits humains (1966). Encore aujourd'hui on enregistre des rappels de la part de l'ONU et de l'Unesco pour la

sauvegarde des droits des classes les plus faibles. De toute façon, encore aujourd'hui, on estime à plus de 200 millions les enfants mineurs esclaves, sans parler des autres formes violentes d'oppression qui vont jusqu'à l'esclavage le plus extrême pour tant et tant d'hommes et de femmes. Malgré tout ce qu'il y a de plus officiel en matière de documents et de déclarations et de conventions, l'esclavage est encore pratiqué là où une indéracinable rapacité plonge encore des millions d'enfants littéralement exploités dans un travail inhumain ; la captivité en tant que concept recouvrant des expériences multiformes de privation ou de limitation de la liberté pour des motifs de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion ou d'idéologie politique, est encore un fait présent dans la société, ainsi que, plusieurs fois encore de nos jours, l'a dénoncé le pape Jean-Paul II.

Seule la gratuité est payante

La lecture de pages d'histoire religieuse nous a toujours plus convaincu que les droits de l'homme ne sont efficacement promus, dans le fond, que si l'on se place sur le terrain de la *gratuité*, or aucune loi ne pourra jamais contraindre à la gratuité. Nous l'avons bien vu dans la cas de la pratique de saint Ambroise, jugée inutile par l'opinion commune. Il en fut de même avec les paroles d'Innocent III adressées aux Templiers pour les amener à récupérer par échange, sans rien perdre, des prisonniers qui étaient leurs frères *co-utérins* par le baptême. Paroles *impuissantes* et privées d'efficacité, se référant à un libre projet de libération gratuite, formulé par des *viri redemptores* [28].

Le sens d'une gratuité humaine qui se relie à la transcendance, et non pas le simple horizon d'une vie humaine privée de transcendance, voilà ce qui, de façon privilégiée, conduit à une pratique libératrice gratuite : c'est ce qu'on peut observer. Du coup, les croyants doivent inéluctablement s'engager pour refaire leur une foi agissante, bien au-delà de la simple religion, qui accepte de mettre en pratique de façon visible les principes centraux de l'Évangile qui excluent tous les sectarismes et toutes les formes d'inégalité.

Mais pour cela il y a besoin de gratuité : elle est possible, si l'on en croit les exemples que l'histoire nous a transmis.

---

28. « Des hommes *racheteurs* ».

Le dominicain
Bartolomé de Las Casas
(1474-1566),
évêque de Chiapa,
soutint avec force
que l'on ne pouvait
contraindre à l'esclavage
les Indiens
et les exploiter à mort
sous prétexte
qu'en échange
on les baptisait
et leur enseignait
la religion chrétienne.

Mgr J.- B. Bouvier
(1803-1854),
évêque du Mans,
dans son manuel de théologie
très utilisé
durant tout le XIX^{e} siècle
enseignait :
« Le commerce des noirs,
quoique à déplorer,
est néanmoins licite,
à la rigueur,
si trois conditions existent,
qui sont entièrement
nécessaires, savoir… »

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 50 à 79.

Éthique chrétienne et esclavagisme

*Michel Legrain**

A l'occasion du 150e anniversaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises, de nombreux interlocuteurs de bonne foi nous questionnent avec étonnement, voire avec agressivité : « Pourquoi l'autorité catholique ne s'est-elle pas prononcée de façon catégorique et depuis toujours contre l'esclavagisme ? Est-il vrai que des théologiens, moralistes en tête, offraient tout un arsenal de raisonnements pour justifier l'esclavage ? »

Certes, le pape Jean Paul II a sollicité le pardon des Africains pour cette abominable traite, en 1985 [1], puis de nouveau, en 1992, au Sénégal, lorsqu'il se recueillit sur l'île de Gorée, l'un des centres les plus actifs de la déportation négrière [2]. Mais pourquoi tant de retard pour reconnaître une si lourde faute ?

Lorsque l'on fait appel au travail du moraliste, habituellement c'est pour aider à la mise au clair d'un maximum d'éléments qui se trouvent imbriqués dans telle ou telle situation conflictuelle. Se trouvent ainsi confrontées

---

* Religieux prêtre de la congrégation du Saint-Esprit, théologien moraliste et canoniste, ancien vice-recteur de l'Institut Catholique de Paris, professeur honoraire de la Faculté de Droit Canonique.

1. Yaoundé, Discours aux intellectuels africains. Cf. *La Documentation Catholique* [*D.C.*], n° 1903, 6 octobre 1985, p.914.

2. Dans l'allocution prononcée, le samedi 22 février 1992, lors de la rencontre avec la communauté catholique de Gorée, dans l'église Saint-Charles. Cf. *D.C.*, n° 2047, 5 avril 1992, p. 324-325 et le même jour, dans le discours à la " Maison des esclaves ", reproduit dans *L'Osservatore Romano*, édition hebdomadaire en langue française, n° 2202, 3 mars 1992, p. 9.

entre elles valeurs et contre-valeurs qui y interfèrent, afin d'ouvrir la voie à un discernement éthique digne de ce nom. Bien évidemment, ici comme ailleurs, le contexte culturel tient une place importante. Ainsi serait-il inacceptable, moralement parlant, de porter sur l'esclavage antique, tel qu'il existait au début de l'ère chrétienne, le même jugement de radicale condamnation éthique qui est aujourd'hui le nôtre au sujet de la traite esclavagiste des XV^e^-XIX^e^ siècles. Cet esclavage-là, en effet, contrairement à celui de l'Antiquité, a pris naissance et amplitude au sein de nations dites chrétiennes, dans une sorte de naufrage moral collectif. Ainsi fut détruite de façon quasi systématique l'élémentaire dignité humaine de dizaines de millions d'hommes, de femmes et d'enfants. Chez les victimes principalement, mais aussi chez leurs bourreaux.

La religion chrétienne naît dans un contexte esclavagiste

Dans l'Antiquité, une part notable de l'économie tant publique que domestique reposait sur l'intense exploitation de l'outillage productif que sont les esclaves. L'ancienne Chine pratiquait l'esclavage, tout comme le monde assyro-babylonien, ainsi qu'en témoigne le Code d'Hammourabi, dix-huit siècles avant l'ère chrétienne. A la même époque, Joseph, vendu par ses frères à des caravaniers esclavagistes, se retrouva en Égypte, pays dont la prospérité était alors assurée par le travail forcé imposé sans aucun ménagement à des populations entières dont on se méfiait, tels des animaux rétifs et mal domestiqués (*Exode*, 1, 8-22).

Grecs et Romains se procuraient ces forces serviles à la suite d'expéditions guerrières victorieuses, ou en puisant dans des races tenues pour méprisables, ou encore en punissant ainsi des débiteurs insolvables. Jésus fait allusion à cette dernière pratique dans la parabole du débiteur impitoyable qui avait lui-même une dette énorme de dix mille talents : « Comme il n'avait pas de quoi rembourser, le maître donna l'ordre de le vendre ainsi que sa femme, ses enfants et tout ce qu'il avait, en remboursement de sa dette. » (*Matthieu*, 18, 25).

Les lois de l'ancienne Rome ne reconnaissaient pas la personnalité juridique aux esclaves. Légalement, les enfants de l'esclave appartenaient au propriétaire de la mère, en application d'un vieil adage réglementant la reproduction et la répartition du bétail : les petits accompagnent le ventre (*par-*

tus sequitur ventrem), ils reviennent au propriétaire de la femelle. Dans le même esprit, le philosophe grec Aristote soutenait que le maître peut non seulement exposer les enfants non désirés de ses esclaves, mais encore faire avorter les esclaves enceintes (*Politique*, IV, 14, 10). Dans la pratique donc, traités comme des choses, des meubles ou des outils, ménagés dans la mesure où ils rapportent, achetés, vendus ou anéantis à peu près au gré du maître, les esclaves sont affectés aux tâches qui répugnent aux libres citoyens : travaux ruraux, miniers ou domestiques.

Cependant, dans un contexte culturel où la légitimité de l'esclavage semblait admise par l'opinion publique, quelques voix discordantes se faisaient entendre. Ainsi Sénèque, Epictète, Zénon et les Stoïciens tenaient l'esclavage pour opposé au droit naturel. Ils soutenaient la théorie d'une fondamentale égalité de nature entre tous les humains, par-delà les contingences du statut social d'un chacun. Mais ces opinions, minoritaires, ne modifièrent en rien les mentalités et les pratiques collectives. En un mot, on admettait l'opinion d'Aristote, pour qui la chasse au gibier, la domestication des animaux et la capture d'esclaves sont d'indispensables moyens pour le développement naturel d'une humanité civilisée.

Ceci étant bien entendu, on a manqué parfois de nuances en affirmant sans plus, que dans l'Antiquité l'esclave était toujours et irrémédiablement dépouillé de toute dignité humaine. En Grèce, un esclave libéré devenait métèque, tel un étranger établi à demeure ; à Rome, il pouvait même devenir citoyen à part entière. Le droit athénien protégeait l'esclave contre viols et violences.

Par fidélité à la révélation reçue, le peuple hébreu, lui, doit se souvenir qu'il fut lui-même esclave en Égypte (*Deutéronome*, 15, 12-18). Ce passé tragique et douloureux a introduit une certaine tonalité de pitié dans leur pratique de l'esclavage. Ainsi, celui qui a été contraint de se vendre pour insolvabilité sera libéré au bout de 6 ans (*Exode*, 21, 2-6), lui et son épouse. Et il convient d'aider cette famille affranchie à s'installer correctement. « Quand tu achèteras un serviteur hébreu, il servira six années ; la septième, il pourra sortir libre, gratuitement. S'il était entré seul, il sortira seul. S'il possédait une femme, sa femme sortira avec lui. Si c'est son maître qui lui a donné une femme et qu'elle lui a enfanté des fils ou des filles, la femme et ses enfants seront à leur maître, et lui, il sortira seul. » (*Exode*, 21, 2-5). Pour des prophètes comme Isaïe (58, 6) ou Jérémie (34, 8), briser le joug des esclaves plaît particulièrement au Seigneur, car la libération de toutes les

servitudes annonce avec excellence l'œuvre du messie attendu (*Isaïe*. 61, 2). Un jour, le prophète Elisée rencontra une veuve démunie de tout et menacée par son préteur sur gages d'une saisie légale de ses deux enfants pour en faire des esclaves. Or, cette femme n'avait à la maison qu'un fond de fiole d'huile. Invitée par Elisée à emprunter dans son voisinage tous les ustensiles disponibles, elle les remplit tous d'une huile devenue inépuisable. Puis Elisée lui dit : « Va vendre cette huile ; tu rachèteras ton gage et tu vivras du reste, toi et tes deux fils ! » (2 *Rois*, 4, 1-7). Joël quant à lui évoque la marche vers une patrie et un royaume de liberté, signes de l'effusion de l'Esprit de Dieu. Dans la pratique, les esclaves hébreux pouvaient librement se marier, y compris avec des personnes libres. Et lorsqu'une esclave plaisait à son maître, elle se voyait tenue pour épouse, et non pas pour concubine.

D'une Église minoritaire à une Église majoritaire

Un groupe restreint et bientôt violemment persécuté n'ambitionne pas de bouleverser l'ordre établi, au moins à court terme. Ni Jésus de Nazareth, ni les premières communautés de ses disciples ne combattirent directement l'institution esclavagiste. L'abolition des distinctions entre Juifs et Grecs, entre personnes libres et esclaves, entre hommes et femmes (*Galates*, 3, 28), apparaît essentiellement comme une réalisation eschatologique, dont on ne connaît ici-bas que les signes avant-coureurs. Les devoirs réciproques demeurent, ainsi que les hiérarchies, entre hommes et femmes comme entre maîtres et esclaves, même si ces réalités terrestres doivent être vécues maintenant sur un autre mode, à la lumière des comportements mêmes du Seigneur Jésus. « Que chacun demeure dans la condition où il se trouvait quand il a été appelé » (1 *Corinthiens*, 7, 20). Cette consigne de Paul aux chrétiens de Corinthe illustre bien son désir de ne rien brusquer. Qu'importe, dit-il, que l'on soit marié ou célibataire, libre ou esclave, l'unique nécessaire étant de vivre de foi, d'espérance et de charité ! Même idéologie paulinienne dans le billet à Philémon : que ce maître accueille son esclave fugitif Onésime comme un frère, puisque celui-ci est désormais devenu chrétien ; pas un mot, de la part de Paul, d'un quelconque devoir d'affranchissement ; tout est laissé à la générosité de Philémon. Ici, une fois encore, le statut social des personnes semble n'importer guère, comme si tout cela était dépassé par les liens nouveaux instaurés entre tous les baptisés.

Aujourd'hui, cette survalorisation de la condition future et de la qualité de vie entre chrétiens, au détriment des combats contre les injustices de la vie présente, nous paraît éthiquement dangereuse. Ne serait-ce pas de l'opium versé aux nantis, avec occultation de l'écrasement des petits et des exploités ? Bien entendu, ces interrogations-ci relèvent d'une mentalité contemporaine. Et s'il est légitime de questionner tel ou tel texte de l'Écriture pour mieux savoir à quoi il nous invite dans notre actualité culturelle, il convient aussi et déjà de comprendre le message dans le contexte et la problématique où il a été pensé.

Très tôt, des chrétiens propriétaires d'esclaves les affranchirent, en percevant l'illogisme de l'état d'asservissement pour des esclaves entrés eux aussi dans la vie baptismale. Mais il s'agissait d'une sensibilité et d'une convenance spirituelles, non d'une obligation. Au début du second siècle, l'évêque Ignace d'Antioche écrivait à son collègue Polycarpe : « Ne méprisez pas les esclaves, hommes et femmes ; mais qu'eux non plus ne s'enflent pas d'orgueil, mais que pour la gloire de Dieu ils servent avec plus de zèle, afin d'obtenir de Dieu une liberté meilleure. Qu'ils ne cherchent pas à se faire libérer aux frais des communautés, pour ne pas être trouvés esclaves de leurs désirs [3] ». On a parlé d'un esclavage *doux,* à visage humain, particulièrement lorsqu'il s'agissait d'esclaves domestiques qui fréquentaient de près leurs maîtres et les servaient parfois avec un grand dévouement : cuisiniers, régisseurs, précepteurs, jardiniers...

L'évêque Clément d'Alexandrie, à la fin du second siècle, trouve indigne d'un chrétien non pas de posséder des esclaves, mais de faire ostentation d'un trop grand nombre de ceux-ci, en en tirant vanité à l'instar de leurs parures, bijoux et vaisselles précieuses [4] !

Lors des persécutions qui, jusqu'à l'aube du IV^e^ siècle, frappèrent de façon spasmodique mais sanglante tant et tant de communautés chrétiennes, bien des personnes libres et esclaves partagèrent tortures et martyre. Ainsi connaît-on bien à Lyon le récit de la mort de l'esclave Blandine, périssant en 177 en même temps que l'évêque Pothin et quarante-six autres fidèles. Tout aussi célèbre, le martyre à Carthage, en 203, de Perpétue et Félicité,

---

3. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne*, Paris, Cerf, 1958 (collection Sources Chrétiennes [S.C.], n° 10 bis, P.-T. Camelot), p. 175.

4. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, Livre II, Paris, Cerf, 1965 (S.C. n° 108, C. Mondésert, H.-I. Marrou) ; Livre III, Paris, Cerf, 1970 (S.C. n° 158, C. Mondésert, C. Matray, H.-I. Marrou).

la première étant une jeune aristocrate et la seconde une esclave ; elles faisaient partie d'un groupe de six personnes condamnées à être livrées aux bêtes, mais l'histoire a un peu oublié la mémoire des quatre hommes du groupe : deux jeunes gens de condition libre, un esclave, un catéchiste.

Il est établi aujourd'hui qu'à l'intérieur des communautés, les esclaves étaient traités sur un pied d'égalité. Ils participaient aux mêmes sacrements, prenaient place dans la hiérarchie ecclésiale, et voisinaient dans les cimetières. Cette fraternité dans le baptême d'eau et de sang rencontra cependant des résistances particulières lorsqu'il s'agissait de mariages.

A Rome, au III[e] siècle de notre ère, bien des esclaves affranchis avaient acquis une situation sociale correcte. Mais cette promotion publique ne leur ouvrait pas la porte au mariage légal : tout au plus pouvaient-ils prétendre au *concubinat* ou *mariage disproportionné*, union admise entre personnes de rang social différent. Quant aux unions entre personnes libres et esclaves, elles n'entraînaient aucune conséquence matrimoniale, l'esclave étant incapable de donner l'indispensable consentement juridique. Et l'on tenait pour esclaves les enfants nés d'une telle union. Ce point de droit s'accorde tout à fait avec la loi de l'empereur Claude, décrétant qu'une femme libre ayant des relations sexuelles avec un esclave sera punie de servitude. Pour que certains chrétiens osent franchir ces interdits légaux, il a fallu l'action d'un esclave devenu pape, Calixte (217-222) ; celui-ci permit à des femmes chrétiennes de qualité qui ne trouvaient pas à se marier selon leur rang, de considérer comme époux leur compagnon, libre ou esclave. Cependant, la législation civile alors en vigueur était telle qu'il fallût faire machine arrière[5].

Dans un empire devenu officiellement chrétien à la suite de l'édit de Milan (313), on prit quelques mesures pour adoucir la situation des esclaves. On supprima la crucifixion et les combats de gladiateurs, on punit les maîtres cruels ou injustes, on leur interdit de séparer les couples ou les familles. L'Église cependant ne condamnait pas l'esclavage, qui passait pour indispensable au bon fonctionnement économique et social de l'empire. Et comme l'esclavage paraissait lié à l'exercice du droit de propriété, clercs et institutions ecclésiastiques possédaient donc des esclaves. La règle de saint Benoît admettait les esclaves affranchis qu'elle traitait à égalité avec les autres moines. Les monastères recevaient parfois des esclaves comme partie inté-

---

5. Cf. Michel LEGRAIN, " Les esclaves, le mariage et l'Église ", in *Revue de Droit Canonique*, tome 38, sept.-déc. 1988, p. 296-329.

grante d'un héritage, et ils continuaient leurs travaux, après ce changement de propriétaire. Des abbés qui avaient l'affranchissement facile se firent réprimander, parce qu'ils lésaient le bien commun du monastère.

Les grandes invasions barbares disloquèrent, submergèrent et transformèrent l'économie et les rapports sociaux du monde romain. A la suite de ce raz de marée, la reconstruction économique fut assurée non plus par des foules d'esclaves, mais par des paysans encore très liés à la glèbe. Sans disparaître totalement, le phénomène de l'esclavage s'estompait. D'une part, la condition de certains colons ou serfs était encore assez voisine de celle des esclaves ruraux des générations précédentes ; d'autre part, certains maîtres possédaient encore des esclaves au sens propre du terme. Durant plusieurs siècles, les conciles locaux et régionaux intervinrent pour fixer les droits et les devoirs réciproques entre maîtres et esclaves. On retrouve fréquemment l'interdiction absolue de vendre des esclaves chrétiens à d'autres qu'à des maîtres chrétiens.

L'état de servilité n'était pas nécessairement définitif et irrémédiable. Au cœur de la rude société mérovingienne, la célèbre poitevine sainte Radegonde, fille d'un roi barbare, avait été amenée captive en Gaule par Clotaire I^er^, et cette pièce de butin fut tirée au sort. Pareillement, la saxonne Bathilde, devenue reine en épousant Clovis II, avait été une captive vendue à vil prix.

Le processus inverse existait aussi, à titre pénal. Ainsi, pour imposer à un clergé latin souvent récalcitrant un célibat tenu désormais pour obligatoire, un concile de Tolède (655) ne trouva pas mieux que de confiner pour toujours en esclavage les enfants issus de ces unions illégitimes. Le pape Urbain II, en 1089, autorisa les princes à réduire en esclavage les femmes qui s'entêtaient à demeurer avec des prêtres.

Socialement, dans l'Occident du X^e^ siècle, le système féodal, avec l'institutionalisation de liens de vassalité entre personnes libres, permit aussi aux plus humbles des serfs de s'assurer d'une protection en échange de services que d'aucuns assimilent à des redevances semi-esclavagistes. Quoiqu'il en soit, l'esclavage proprement dit avait disparu à l'intérieur des frontières de la chrétienté.

Si l'on avait strictement interdit l'esclavage lorsqu'il s'agissait de captifs chrétiens, on pouvait cependant puiser abondamment dans le vivier humain situé hors chrétienté. Au X^e^ siècle, on importait aussi bien des Angles que des Slaves, que l'on entreposait par exemple à Verdun, en attendant de

les exporter vers l'Espagne. Mais, plus que tout autre, demeura longtemps fort vivace l'esclavage résultant des affrontements entre chrétiens et musulmans. Les prises maritimes des barbaresques leur fournissaient des captifs chrétiens que des ordres religieux s'efforçaient de racheter. De l'autre côté, le monde ibérique n'hésita pas à se procurer des esclaves noirs soudanais capturés par les musulmans et que l'on rencontrait tant à Séville qu'à Lisbonne. L'on peut dire cependant que le trafic négrier s'étiolait, surtout dans le nord de l'Europe, dès la fin du XV^e^ siècle. Pas totalement cependant. Ainsi, à Naples, en 1685, on comptait 2 800 galériens : 300 forçats et 2 500 esclaves maures. A raison de 400 rameurs par galère, cela faisait une escadre de sept galères. Le père du futur saint Alphonse de Ligori était capitaine de galère. Il choisit parmi sa domesticité d'esclaves un jeune musulman, nommé Abdallah, voué au service exclusif d'Alphonse. Chose excessivement rare parmi ces captifs musulmans : Abdallah se fit instruire et baptiser. De telles conversions donnaient bonne conscience aux esclavagistes chrétiens, puisque la capture mettait non seulement ces « turcs » hors d'état de nuire, mais encore les fixait en terre catholique, leur offrant ainsi la chance de découvrir la vraie foi [6].

Mais le pire était proche, avec une ampleur extraordinaire et dans des conditions particulièrement abominables, sur l'initiative des nations chrétiennes qui venaient de découvrir le nouveau monde.

La traite des Noirs, crime des nations chrétiennes

Dès les grandes découvertes maritimes, à la fin du XV^e^ siècle, les marins, soldats et colons ibériques inaugurèrent le transport forcé de populations noires arrachées à l'Afrique, afin d'assurer les travaux ruraux et miniers des nouvelles terres d'Amérique. Commença ainsi cette grande honte des temps modernes : la traite, ce commerce du *bois d'ébène* qui fournissait aux entreprises coloniales une main-d'œuvre abondante et sans cesse renouvelée.

L'on s'est beaucoup interrogé sur les motivations et justifications que se donnèrent la quasi-totalité des grandes nations occidentales, qui se disaient

---

6. Cf. Théodule REY-MERMET, *Le Saint du siècle des Lumières, Alphonso di Liguori,* Paris, Nouvelle Cité, 1987, p. 43-45 et 110-111.

chrétiennes et qui n'hésitèrent pas à poursuivre jusqu'au cœur du XIX[e] siècle la réduction en esclavage, la déportation et l'exploitation éhontée de millions de Noirs. Parler de *crime* à propos de l'esclavagisme et de la traite, comme je le fais ici, aurait scandalisé l'ensemble des chrétiens de l'époque, évêques et théologiens en tête. On les accuse aujourd'hui de s'être arrangés avec l'Écriture pour justifier l'injustifiable, mais sommes-nous aujourd'hui tellement au clair en tous les domaines, par exemple lorsqu'il s'agit de l'appel évangélique à la non-discrimination entre femmes et hommes ? On édifie alors tout un arsenal de distinctions, avec droits et devoirs réciproques, comme si l'aveuglement de départ se trouvait postérieurement gommé par les arguties et les mises en forme civiles et ecclésiales. Le célèbre *Code Noir* (1685) illustre parfaitement ce propos.

« La servitude rentre dans *le droit des gens* », confirme Thomas d'Aquin [7]. Il est ici encore disciple d'Aristote, qui, lui, la tient pour naturelle puisque, dans l'humanité, certains sont naturellement destinés à servir. Ces discriminations et règles établies et pratiquées parmi les nations (*jus gentium*) relèvent-elles du péché originel ? Les théologiens en disputent. Certains d'entre eux distinguent *la personne*, qui est à l'image de Dieu, et donc inaliénable, et *la nature humaine*, dont la force de travail peut être louée, vendue, aliénée. Lorsqu'un esclave est *justement* esclave, il ne peut s'enfuir, à moins de manquer du strict nécessaire ou d'être poussé au péché.

Canonistes et moralistes de l'époque de la traite précisèrent les conditions de la licéité de l'esclavage. Ainsi, les captifs infidèles doivent être pris au cours d'une guerre *juste* ; les criminels condamnés à la peine de la servitude ; les enfants d'une mère esclave sont eux aussi esclaves, de même que les enfants qui ont été vendus par leurs parents sous l'emprise de la nécessité ; les maîtres ont l'obligation de respecter l'intégrité corporelle et spirituelle de leurs esclaves, et leur droit à une vie de famille. On trouve le menu détail de cette panoplie d'obligations dans les *traités de la justice* [8]. Vers 1610, lorsqu'un prêtre portugais interroge le *Bureau de Conscience* de Lisbonne, on lui répond qu'un possesseur de bonne foi peut vendre tout ce dont il est propriétaire Certains ouvrages jouissent d'une re-

---

7. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, La Justice, tome premier, *Secunda Secundæ*, Questions 57-62, Paris/Tournai/rome, Desclée et Cie, édition de *La Revue des jeunes*, 1932, p. 22-23 : " *Et ideo servitus pertinens ad jus gentium...* ".

8. Par exemple : REBELLO, *Opus de obligationibus justitiae*, I, Q. 10, sect. I, n° 4, Lyon, 1608.

nommée indiscutée, tel le *Dictionnaire des cas de conscience, décidés suivant les principes de la Morale, les Usages de la Discipline ecclésiastique, l'autorité des Conciles et des Canonistes, et la jurisprudence du Royaume*, par *feus Messieurs De Lamet et Fromageau, Docteurs de la Maison et Société de la Sorbonne*, t. 1, col. 1437-1444, Paris, 1733. Après avoir rappelé que la servitude n'est pas de droit naturel mais a été introduit par le droit des gens (*jus gentium*), nos auteurs concluent qu'il est permis d'acheter des esclaves aux propriétaires qui les détiennent *justement*. Mais qu'en est-il des captifs proposés sur les côtes africaines ? Ne sont-ils pas le résultat de razzias tribales, motivées par le seul appât du gain, sans donc ce *juste titre de propriété* qui autoriserait la licéité de la vente ? Des moralistes célèbres, tel Sanchez, soutiennent qu'en cette hypothèse les acheteurs chrétiens de ces esclaves illégitimement détenus doivent, sous peine de péché mortel, rendre la liberté à de tels captifs. Face à tant de doutes pratiques, Germain Fromageau conclut en ces termes son long délibéré daté du 15 avril 1698 : « *On ne peut en sûreté de conscience acheter ni vendre des Nègres, parce qu'il y a de l'injustice dans ce commerce. Si néanmoins, tout bien examiné, les Nègres qu'on achète sont esclaves à juste titre, et que du côté des acheteurs il n'y ait ni injustice ni tromperie, pour lors, selon les principes établis, on peut les acheter et les vendre aux conditions qu'on a marquées* [9]. »

Cette doctrine sera pratiquement officialisée en France et enseignée jusqu'au cœur du XIX[e] siècle, par exemple à travers le manuel de Bouvier, qui en était à sa treizième réédition en 1886, et que les professeurs utilisaient dans une soixantaine de grands séminaires. - « *Question : Le commerce des noirs est-il licite ? - Réponse : Le commerce des noirs, quoique à déplorer, est néanmoins licite, à la rigueur, si trois conditions existent, qui sont entièrement nécessaires, savoir : -1/ qu'ils soient justement privés de leur liberté ; -2/ qu'il n'y ait aucune fraude ni aucun dol de la part des marchands ; -3/ qu'ils soient humainement traités* [10]. »

Dans une *juste guerre* (*jus belli*), on estimait alors et depuis toujours que l'on avait le droit d'exterminer ses ennemis, ou bien de les épargner en les privant seulement de leur liberté, en vue d'une vie compensatoire payée

---

9. DE LAMET ET FROMAGEAU, *Dictionnaire des cas de conscience...*, Paris, 1733, t. I, col. 1437-1444.

10. Mgr J.-B. BOUVIER, *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum*, 1839 (3e éd.), t. VI, chap. 2.

par le travail servile. On regardait l'ennemi, même désarmé, comme menace perpétuelle.

Du côté de la papauté, à propos de l'esclavagisme et de la traite, les positions furent parfois discordantes. Tout juste dix ans après l'arrivée à Lisbonne des premiers Noirs, objets d'une universelle curiosité, le pape Nicolas V, par un *bref* du 16 juin 1452, autorise le roi Alphonse V à capturer et assujettir comme esclaves tous les Sarrasins, païens et autres ennemis du Christ. Les papes Calixte III (1456), Sixte IV (148I) et Léon X (1514) confirmeront, précisant qu'il doit s'agir d'une juste guerre contre des ennemis de la vraie foi.

Immanquablement, face aux subtiles distinctions et argumentations des autorités catholiques, l'on songe aux véhémentes contestations de Jésus à l'adresse de la casuistique des Pharisiens : « Malheureux êtes-vous, scribes et Pharisiens hypocrites, vous qui versez la dîme de la menthe, du fenouil et du cumin, alors que vous négligez ce qu'il y a de plus grave dans la loi : la justice, la miséricorde et la fidélité. C'est ceci qu'il fallait faire, sans négliger cela. Guides aveugles, qui arrêtez au filtre le moucheron et avalez le chameau ! » (*Matthieu*, 23, 23-24).

L'émergence d'un réveil moral

Puisqu'un certain nombre de penseurs et de sages hors christianisme tenaient l'esclavage pour indigne de l'humanité, réjouissons-nous du fait que des voix semblables aient retenti dans l'Église, au nom de la fraternité humaine et de l'Évangile.

Car en opposition à la mentalité ecclésiale qui entendait christianiser sans trop radicalement bousculer l'ordre social établi, tout un courant antiesclavagiste a toujours travaillé un certain nombre de chrétiens. Même si, hélas, durant de longues périodes, ces voix ne formèrent que de petits ruisseaux gazouillants plus ou moins étouffés par les torrents d'argumentations s'efforçant de justifier moralement l'esclavagisme.

Contrairement à Aristote qui reconnaissait dans le corps social entre esclaves et hommes libres la même différence qu'entre le corps et l'âme dans l'individu, les Pères de l'Église, eux, n'admettaient qu'une unique nature humaine issue de la création divine. Mais le péché originel, disaient-ils, avait introduit le désordre individuel et collectif, dont l'esclavagisme était une tris-

te illustration. Ainsi, l'évêque Grégoire de Nysse (mort en 395) nous offre l'un des plus anciens textes antiesclavagistes, s'en prenant fermement aux possesseurs d'esclaves : « Comment se fait-il donc (...) que tu t'attaques à ceux qui sont libres par nature, que tu réduises à la condition de quadrupèdes et de reptiles ceux qui ont la même nature que toi ?[11] »

A la suite de la mainmise guerrière et colonisatrice sur les terres nouvelles découvertes outre-Atlantique, certains papes, contrairement à d'autres, prirent fermement position contre l'esclavage, tel Eugène IV menaçant en 1431 d'excommunication les envahisseurs chrétiens qui, dans les quinze jours, n'auraient pas rendu la liberté aux indigènes des Canaries ; ou encore Pie II traitant la traite de *crime énorme*, lorsqu'il s'agissait de la capture de chrétiens ou de néophytes (Lettre du 7 octobre 1462). Dans ses bulles célèbres *Veritas ipsa* et *Sublimis Deus* (juin 1537), Paul III déclare que tous les êtres humains, y compris les habitants des contrées nouvellement conquises, méritent le qualificatif d'hommes véritables, par delà toute considération de race et de religion. Les indigènes sont donc aptes à être évangélisés, et les contraindre à l'esclavage relève d'un abus détestable et diabolique. Leur relative incapacité à bien assimiler la doctrine chrétienne n'est absolument pas une preuve de leur animalité ! Plus tard, Urbain VIII (1639) puis Benoît XIV (1741) rappelleront la condamnation des pratiques esclavagistes à l'égard des Indiens. Cependant, aucune de ces déclarations papales ne condamne *absolument et en soi* l'esclavagisme, mais uniquement les crimes contre le *droit des gens* qui accompagnent la mise ou le maintien en esclavage, rendant donc celui-ci injuste en telle ou telle conjoncture.

Les théologiens canonistes et moralistes antiesclavagistes durent croiser le fer avec leurs confrères partisans d'un *juste* esclavagisme. Parmi ces derniers, Sepulveda (1490-1573) estimait que les terres nouvellement découvertes pouvaient être légitimement conquises et mises en valeur selon les normes de l'Europe, pourvu que la religion catholique y trouve son compte ; il soutenait de plus que les barbares rebelles à la foi chrétienne pouvaient être réduits en esclavage, après les sommations d'usage. Les dominicains Las Casas (1474-1566) et Vitoria (1492-1542) s'opposèrent à cette logique : l'on ne peut contraindre à l'esclavage les Indiens et les exploiter à

---

11. GREGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, Paris, Cerf, 1996 (S.C. n° 416, Françoise Vinel), Homélie IV, 1, p. 226-227. Dans cette édition, la traduction du n° 1, entre les pages 225-232, est sous-titrée : " Scandale de l'esclavage ".

mort sous prétexte qu'en échange on les baptise et leur enseigne la religion chrétienne. Cette thèse dominicaine l'emporta aux yeux de Charles Quint et cela évita peut-être un total génocide des populations indiennes. D'autant plus que les colons, déçus devant le rendement médiocre des esclaves indiens, s'étaient rapidement retournés vers l'achat d'esclaves africains réputés plus résistants. Las Casas lui-même, pour sauver les Indiens, avait estimé que l'importation d'esclaves noirs pouvait dans l'immédiat se justifier et ceci uniquement pour des captifs de guerre légitimement revendus. Mais bien vite il se repentit amèrement de cette opinion, devant l'ampleur de la traite et au regard des conditions monstrueuses qui accompagnaient la capture de populations africaines jusque-là libres, leur transport et leur exploitation[12]. Sans tenir de grands discours ni exposer de brillantes théories théologiques, le jésuite catalan Pierre Claver (1580-1654). se donna tout entier, durant 40 années, au service des esclaves noirs en Colombie, à Carthagène, ce port étant devenu le premier marché d'Amérique latine pour la concentration et la vente des esclaves. Pour souligner le caractère absolu de ce ministère pour lequel il avait obtenu de s'engager par vœu, il signait ses lettres de son nom, suivi de la mention « esclave des Éthiopiens pour toujours », selon l'expression de l'époque où le terme d'Éthiopien désignait tout Africain.

Le discernement éthique n'était pas mis en œuvre uniquement parmi les ecclésiastiques. Des philosophes et des légistes osaient s'exprimer avec force et au nom de l'humanité, à l'encontre du consensus politico-ecclésiastique qui s'accommodait sans grands scrupules de l'asservissement de millions d'êtres humains. Un Bossuet lui-même n'affirmait-il pas sereinement que condamner l'esclavage, « ce serait non seulement condamner le droit des gens où la servitude est admise, comme il paraît, par toutes les lois ; mais ça serait condamner le Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul, de demeurer en leur état, et n'oblige point leurs maîtres à les affranchir [13] ». Ce triste raisonnement de l'Aigle de Meaux, assez commun à l'époque, indigne Montesquieu, qui n'admet pas que l'on puisse prétendre avoir « le droit de rendre les nègres esclaves ». Il contre-attaque en

12. Cf. Bartolomé de LAS CASAS, *Très Brève Relation de la destruction des Indes : 1552*, Paris, La Découverte/Maspéro, 1983, 155 p. (trad. par Fanchita Gonzalez Battel ; introd. de Roberto Fernandez).

13. BOSSUET, *V^e avertissement*, 50, cité dans l'article "esclavage" du *Dictionnaire de théologie catholique* [DTC] (Paris, Letouzey et Ané, 1930 s), tome V, première partie, col. 514. Le tome V est paru en 1939 et l'article cité est de J. Dutilleul.

ironisant : « On ne peut se mettre dans l'idée que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir. (...) Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes ; parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens. » (*De l'esprit des lois,* liv. 15, chap. 5). Cette démonstration par l'absurde est féroce, certes, mais parfois seul un électrochoc provoque sursaut et réveil.

En dehors des brillants affrontements d'idées qui mobilisaient tant de bons esprits en ces XVII[e] et XVIII[e] siècles, des chrétiens courageux prirent l'option concrète de sauver les indigènes menacés de disparition sous le choc de la conquête coloniale. C'est ainsi que des Jésuites établirent et dirigèrent des *villages chrétiens,* par exemple chez les Hurons du Canada, ou encore mirent sur pied leurs célèbres *réductions* du Paraguay. Vie sociale et chrétienne, cultures vivrières et productions en vue des grands marchés économiques de l'époque, prouvèrent qu'il pouvait exister d'autres méthodes que l'ignoble système esclavagiste. Hélas, ces réalisations s'écroulèrent devant les jalousies politiques et économiques ; de plus la suppression de la Compagnie de Jésus (1773) apporta un point final à ces expériences basées sur la confiance et le respect des populations non-européennes.

Moins connue mais allant dans le même sens d'un réveil éthique, relevons, parmi d'autres, l'action du capucin jurassien Épiphane de Moirans (1644-1689), qui débarqua aux Antilles en 1678. Il fut persécuté par les propriétaires d'esclaves et même par ses frères en religion, parce qu'il dénonçait avec véhémence l'esclavagisme dont il refusait la légitimité, quels qu'en fussent les motifs. Il menaçait même les possesseurs d'esclaves de damnation éternelle, après leur avoir refusé l'absolution. En bonne logique évangélique, disait-il, les colons, qui étaient arrivés nus aux Indes occidentales, devraient s'en retourner chez eux tout autant dépouillés, après avoir restitué aux esclaves le juste prix pour leurs travaux. « Il vaut mieux entrer nu au royaume des cieux que descendre riche en enfer », ajoutait-il. Les esclaves ont le droit et le devoir de fuir les entreprises qui les exploitent, et même de chasser les maîtres injustes [14].

---

14. Cf. Jean COMBY, in *La Croix* du 24.6.98, qui renvoie au travail d'Épiphane de MOIRANS, *La liberté des esclaves, ou Défense juridique de la liberté naturelle des esclaves,* Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, , 1995, 175 p. (Mémoires de la Société d'histoire de la Martinique, n° 6).

Au XVIII[e] siècle, un courant libertaire s'établit peu à peu en Angleterre en faveur des Noirs qui y résident, sans atteindre ceux des colonies anglaises. John Wesley (*Pensées sur l'esclavage,* 1774), William Wilberforce et William Pitt dénoncent les indécentes arguties ethico-juridiques qui servent de triste bouclier aux esclavagistes. Ainsi, n'avait-on pas vu le cas d'un esclave africain affranchi, consacré pasteur anglican vers 1740, qui avait dû, en vue de ce pastorat et comme dissertation théologique, traiter de la justification de l'esclavage [15] ! Les quakers de Pennsylvanie (USA) décident, en 1774, d'exclure leurs membres qui pratiquent le commerce esclavagiste et même, en 1776, ceux qui possèdent encore des esclaves sans les avoir affranchis. En France, la *Société des Amis des Noirs* est créée en 1788. L'abbé Henri Grégoire (1750-1831) prend le relais des philosophes et des évangélistes, afin de faire voter, par la Convention, la suppression des subventions octroyées jusqu'alors aux armateurs négriers, puis, le 4 février 1794, l'abolition de l'esclavage. Évidemment, proclamer pour tous les territoires français la liberté, l'égalité et la fraternité est relativement aisé. Prendre des mesures concrètes pour donner corps à cet idéal. est une affaire délicate qui ne peut s'improviser. A Saint-Domingue par exemple, alors la plus grande des colonies françaises, la révolte des Noirs faisait rage depuis trois ans déjà et le décret de la Convention resta lettre morte. Toussaint Louverture dirigea la rébellion des métis et esclaves entre 1796 et 1802. L'armée française écrasa la révolte d'environ 150 000 insulaires qui, de leur côté, massacrèrent 2 000 blancs. Capturé, Toussaint Louverture mourut captif au fort de Joux. Devant de tels échecs et sous la pression des lobbies sucriers, Bonaparte rétablit l'esclavage et la traite, le 20 mai 1802. Cela ne pouvait que satisfaire son épouse l'impératrice Joséphine, une créole martiniquaise qui avait su plaider les intérêts de ses semblables. Quant à la mémoire de l'abbé Grégoire, elle ne fut pas oubliée aux Antilles, puisqu'à la nouvelle de son décès, les Haïtiens s'écrièrent : « Nous avons perdu notre père », et ce père se souvenait d'eux, puisque Grégoire « légua 220 volumes de sa bibliothèque à Port-au-Prince, sa collection d'ouvrages sur l'esclavage qu'il avait écrits depuis son passage à la Bibliothèque de l'Arsenal [16] ». La pointe du message de l'abbé Gré-

---

15. Cf. André ENCREVÉ, in : *Les Réveils missionnaires en France du Moyen-Âge à nos jours (XII[e] - XX[e] siècles)*, Actes du colloque de Lyon 29-31 mai 1980 (Paris, Beauchesne, 1984, 424 p.), dans la partie : «Débats : Traits propres à la mission protestante», p. 395.

16. Bernard PLONGERON, *L'Abbé Grégoire (1750-1831), ou l'Arche de la fraternité*, Paris, Letouzey et Ané, 1989, p. 34.

goire contre toute forme de racisme est bien connue : « Les âmes ont-elles une couleur ? (...) La véritable noblesse, la vertu peut être l'apanage des hommes de *toutes les couleurs* [17]. »

Néanmoins, le mouvement abolitionniste va s'amplifiant, et les décisions politiques se multiplient. Le Danemark (1803) et l'Angleterre (1807) accompagnent leurs arrêtés abolitionnistes de mesures de traque des navires négriers. Lors du Congrès de Vienne, Talleyrand fait entendre un pathétique appel antiesclavagiste, et les grandes puissances signataires s'engagent, le 8 février 1815, à la suppression de la traite, laissant à chaque pays la liberté de choisir les délais raisonnables pour la mise en œuvre de ces résolutions. En France, fondée par des évangélistes abolitionnistes sous la Restauration, la *Société de morale chrétienne* travaille l'opinion publique. Mais les gouvernements de la Restauration comme du Second Empire se montrent très réticents devant le droit d'inspection maritime, exercé principalement par la Royal Navy. Pareillement les USA, qui, en 1820, ont qualifié toute traite comme acte de *piraterie,* refusent le contrôle anglais sur leurs navires. De son côté, le trafic négrier s'adapte aux nouvelles données, utilisant par exemple des clippers plus rapides que les navires anglais. Dans le *Journal de la Société de la Morale chrétienne* [18], le baron Auguste de Staël rapporte qu'il a visité Nantes où il a compté dans le port environ 100 bâtiments aussi petits que véloces, pouvant entasser chacun jusqu'à 400 esclaves.

Enfin, l'abolition

La théologie de la libération n'a pas manqué d'établir des parallèles entre plusieurs formes d'esclavagisme. Celui subi par les Hébreux, sous les pharaons égyptiens. Celui imposé durant trois siècles à des dizaines de millions de Noirs arrachés à l'Afrique, afin d'assurer d'énormes bénéfices aux

---

17. Abbé Henri GREGOIRE, *De la noblesse de la peau ou Du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descenfdants noirs et sang-mêlés : 1826*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, 121 p. (Petite collection ATOPIA ; Préface de Jacques Prunair ; précédé de l'article "Abbé Grégoire" du *Dictionnaire des Conventionnels* par KUSCINSKI), p. 64 et 116 : ce sont les derniers mots, italiques comprises, de cet opuscule de Grégoire.

18. N° 26, 1826, p. 185.

populations occidentales. Et celui de l'actuelle exploitation planétaire du travail des plus pauvres qui engraisse le mieux-être des nantis. Faut-il, face à de si criantes et sanglantes injustices, prêcher la révolte armée ? La résistance généralisée dite non-violente serait-elle plus efficace ? Faut-il plutôt calmer le feu qui couve en exhortant les uns à davantage d'humanité tout en promettant le ciel aux autres, pourvu qu'ils fassent preuve de patience ? De tels dilemmes se sont toujours posés aux chrétiens, avec des options pratiques différentes, selon les choix personnels et les situations régionales.

Tout particulièrement durant la première moitié du XIX[e] siècle, l'opinion publique internationale s'inquiète non seulement de la persistance de la traite clandestine, mais aussi des conditions de vie des esclaves. On découvre ainsi que de nombreux planteurs freinent au maximum l'instruction religieuse et l'évolution sociale de leurs esclaves, craignant chez eux des revendications émancipatrices, toujours difficiles à gérer. La résistance esclavagiste pouvait aller jusqu'aux crimes de sang. Ainsi, Antoine-Marie Claret (1807-1870), tout dévoué aux esclaves noirs et devenu archevêque de Cuba, fut victime d'une quinzaine de tentatives d'assassinat, au point que, devant de telles haines mortelles, il dû revenir en Espagne (1859).

En France, en 1834, un groupe d'intellectuels soucieux d'efficacité morale et politique, fonde *La Société française pour l'abolition de l'esclavage.* Celle-ci édite une revue relatant ses travaux : interventions aux deux Chambres, pétitions provenant de divers Conseils généraux, correspondances avec de nombreux abolitionnistes œuvrant pour les colonies anglaises et françaises, analyses de situation... Cette revue, qui prend le nom de *L'Abolitionniste* à partir de 1842, signale que le secrétaire de la Société, l'homme de loi Isambert, a adressé à l'archevêque de Paris un courrier (demeuré sans réponse) lui demandant si l'esclavage lui semblait conciliable avec l'esprit d'amour de l'Évangile [19].

Le Gouvernement français avait débloqué des fonds, en 1839, afin de préparer les esclaves à la liberté : enseignement primaire et religieux, augmentation du clergé et des chapelles rurales, rédaction d'un catéchisme abrégé pour les esclaves, avec insistance sur le travail et les vertus morales et familiales. Frères de Ploërmel et Sœurs de Saint-Joseph de Cluny se trou-

19. Cf. Fonds privé Isambert, doc. F.

vent sollicités, tandis que le Ministère de la Justice et des Cultes demande par circulaire aux évêques de fournir pour les colonies un clergé que le Séminaire du Saint-Esprit, chargé de cette tâche, n'arrive plus à recruter.

La gestion et la mission du clergé dans les colonies françaises a toujours été une affaire extrêmement délicate, tant pour l'Église que pour l'État. Aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, le prêtre officiellement en poste outre-mer assure le ministère classique d'un curé de paroisse ; de plus, il tient les registres, diffuse les ordonnances royales et même reçoit les testaments quand il n'y a pas de notaire. Comme tout habitant ou colon, il doit aussi pourvoir à sa subsistance et entretenir son presbytère. A Bourbon, il se fait donc aider par les esclaves mis à sa disposition par la Compagnie des Indes, durant le siècle d'existence de celle-ci (1665-1767). En un mot, il est intégré dans le système colonial où l'esclavagisme tient économiquement une place capitale. Étant pris à l'intérieur d'une société qui se perpétue en l'état de génération en génération, bon nombre de prêtres avaient fini par trouver cet état de fait plus ou moins naturel et acceptable.

La christianisation des esclaves était inscrite dans le Code Noir (1685) et relevait principalement du clergé. Il y avait un catéchisme à l'usage des paroisses des colonies. Des jeunes filles blanches apprenaient à des négrillons esclaves ne parlant que créole quelques phrases en français. L'abbé Goux, du Carbet, en Martinique, s'était efforcé de traduire en créole le catéchisme, mais on lui interdit la publication de ce travail de bon sens.

Victor Schœlcher et l'abolition immédiate de l'esclavage

Après la révolution de 1830, Victor Schœlcher (1804-1893) devint le porte-drapeau politique français le plus en vue parmi les militants de l'abolition immédiate de l'esclavage. Cet humaniste généreux se déclarait socialiste, athée et anticlérical. Ses observations relevées lors de ses visites de nombreuses contrées esclavagistes lui permirent de parler et d'écrire avec autorité. Il se déclarait partisan de l'abolition radicale et immédiate de l'esclavage dans les colonies françaises, en opposition ici aux animateurs de *La Société française pour l'abolition de l'esclavage,* qui croyaient plus réaliste de mettre en place des mesures transitoires.

Schœlcher se montre sévère vis-à-vis du clergé colonial. « Ce ne sont point des instructions religieuses qu'il faut aux esclaves, ce sont des ins-

tructions morales.[20] » Dans ce contexte en effet, la religion n'entraîne qu'un surcroît de superstition chez ces primitifs. Par ailleurs, « nous savons ce que l'on espère de cette prétendue éducation religieuse que l'on dit indispensable au nègre pour en faire un homme libre ; nous ne pouvons y voir qu'un moyen dilatoire de la part de ceux qui en font une condition préalable de l'affranchissement[21] ». Il s'explique : « Les prêtres aux colonies ne remplissent pas leur mission. Ils se laissent lier la langue par la servitude, ils se contentent de prêcher la résignation ; la résignation ! vertu d'esclave et d'invalide ; ils veulent toujours craindre d'ébranler par un mot le chancelant édifice de l'esclavage. Tout ce qui blesserait le système colonial, c'est-à-dire tout le côté moral de la foi, ils se l'interdisent[22]. »

Cette appréciation massive et globalisante se trouve heureusement nuancée par l'auteur lui-même, qui déclare son admiration pour quelques prêtres abolitionnistes, qui se sont trouvés calomniés, expulsés ou obligés de partir, tels MM. Marchesi, Perron, Aignel, Dugoujon, Goubert. Ce dernier, en poste à la Martinique, au cours d'une retraite de première communion, osait dire à ces enfants de colons : « Dans ce pays, il y a encore l'esclavage, c'est-à-dire qu'il y a une résistance étrangement arriérée à l'esprit évangélique. » Il critiquait en ces termes le racisme esclavagiste : « Allez dans l'asile des morts, interrogez la poussière de ceux qui vécurent sous diverses couleurs cutanées, prenez à plusieurs sépultures la poussière funéraire, et cherchez à distinguer là le blanc du noir ! Laquelle de ces poussières sera la plus pesante ? Le vent, auquel vous l'abandonnerez, la trouvera, soyez-en certains, également légère[23]. »

On pourrait résumer par cette phrase le tranchant de la pensée de Schœlcher : « Nous comprenons très bien que les créoles veulent empêcher les prêtres de parler ; mais nous ne comprenons pas que les prêtres consentent à se taire[24]. »

---

20. Victor SCHŒLCHER, *Des Colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Pagnerre, 1842, p. 323 [Reproduction de l'édition de 1842 : Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe / Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1976].
21. *Ibid.*
22. *Idem*, p. 324.
23. *Idem*, p. 323.
24. *Idem*, p. 329.

Grégoire XVI : un texte romain clair et définitif

On a vu que la papauté des XV^e^ et XVI^e^ siècles a été partagée, hésitante, voire discordante au regard de la légitimité de l'esclavage. Il faudra attendre la lettre apostolique *In Supremo Apostolatus fastigio,* en date du 3 décembre 1839, pour qu'existe un texte romain clair et définitif. Le pape évoque évidemment ses prédécesseurs qui apportent de l'eau à son moulin (Pie II, Paul III, Urbain VIII, Benoît XIV, Pie VII), passant pudiquement sous silence les voix papales divergentes. « Grégoire XVI s'est borné à condamner la pratique de la traite », déclare sentencieusement J. Bruhat, qui se borne lui aussi à répéter une erreur assez fréquente [25]. Le pape, ici, condamne aussi et sans ambiguïté l'esclavage des Noirs, pratique dont s'accommodait fort bien une partie du clergé et des théologiens de l'époque. Même non accompagnée de menaces d'excommunication, cette lettre papale fut jugée tellement dangereuse qu'elle fut saisie par l'office des douanes à la Martinique, qui furent finalement condamnées à 400 francs de dommages-intérêts, comme le rapporte *L'Abolitionniste*, en 1848. Fort classique par ailleurs, le cardinal Mauro Cappellari, avant d'être élu pontife romain sous le nom de Grégoire XVI, avait été un très actif préfet de la Congrégation de la Propagande (1826-1831).

Pour apprécier à sa juste valeur le caractère prophétique et éthique de cette célèbre lettre apostolique, il convient de mesurer les circonstances de sa production. Afin de stimuler les nations catholiques latines trop inclines à prêter l'oreille aux intérêts de nombre de leurs coloniaux, l'Angleterre, dans les années 1830, sollicita Rome à plusieurs reprises, en sorte que la pression politique soit doublée d'arguments religieux. Mais les milieux romains ne tenaient ni à se mettre à la remorque des philosophes français du XVIII^e^ siècle, ni à celle d'une Angleterre protestante. Dans une étude basée sur les archives vaticanes de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires, François Renault, des Pères Blancs, conclut son travail par cette constatation : « La lettre apostolique *In Supremo* ne résulta pas d'une réflexion interne, mais d'un appel de l'extérieur. La commission des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires précise par deux fois qu'il faut taire cette origine pour donner les apparences d'un acte spontané : sans doute regrettait-

25. Article "Abolition", *Encylopædia Universalis*, 1975, tome 1, p. 24.

elle que ce ne fût pas le cas...[26] » Nous aussi, évidemment, pouvons regretter que cette prise de position pontificale doive davantage au sens de l'opportunité politique qu'à l'affinement de la réflexion évangélique. Dans une affaire qui aujourd'hui mérite le nom de crime contre l'humanité, à l'instar des camps de déportation-élimination marxistes et nazis, les nations dites chrétiennes, chefs suprêmes en tête furent gravement coupables du renversement-détournement d'un Évangile que Jésus a voulu comme Bonne Nouvelle pour toute l'humanité.

En ce domaine comme en bien d'autres, les décisions papales se heurtent à des résistances, qui parfois prennent les allures d'une pure et simple non-réception. L'abbé Rigord, curé de Fort-Royal, en Martinique, illustre parfaitement cette dernière attitude : « Quand on réfléchit à l'état de dégradation dans lequel gémissent les hordes d'Afrique, on est porté à considérer la traite comme un fait providentiel (...) Que de milliers de ces malheureux ont trouvé dans la servitude la liberté des enfants de Dieu[27]. » L'abbé est certes pour l'abolition, mais à travers l'œuvre de la religion, non pas celle de la révolution, ce qui serait le cas dans l'hypothèse d'une émancipation mal préparée. Devant le nombre important d'attitudes aussi attentistes et précautionneuses, le comte de Montalembert, « le 7 avril 1845, prononce à la Chambre des Pairs un discours dans lequel il déclare que la moralisation des esclaves est à l'état de fiction[28] ». Vu avec le recul actuel, ce trop lent travail de *moralisation des esclaves,* semble venir bien tard, un peu comme les efforts de *pacification* en Algérie, 120 ans plus tard. Dans ces deux exemples, on se trouvait pris par le temps, et tout se dessinait autrement que prévu par les états-majors. « On avait pensé que l'acte si redouté de l'abolition de l'esclavage ne pouvait s'accomplir sans un remaniement complet des lois, sans être précédé, accompagné, suivi, d'infinies précautions, de combinaisons et de garanties préparées avec un art consommé, avec des soins multipliés ; les événements ne sont chargés d'annuler ou de broyer toutes les mesures législatives, et les choses se sont passées, à travers mille vicissitudes, de ma-

---

26. François RENAULT, " Aux origines de la lettre apostolique de Grégoire XVI *In Supremo* (1839) ", *Mémoire Spiritaine*, n° 2, novembre 1995, p. 148.

27. Joseph RIGORD, *Observations sur quelques opinions relatives à l'esclavage, émises à la Chambre des pairs, à l'occasion de la discussion de la loi sur le régime des esclaves aux colonies*, Fort-Royal, E. Ruelle, juillet 1845, p. 37-38.

28. Philippe DELISLE, " La monarchie de Juillet, l'Église de France et l'esclavage ", *Mémoire Spiritaine*, n° 2, novembre 1995, p. 78.

nière à prouver qu'une seule et unique loi était nécessaire, la loi ainsi conçue : l'esclavage est aboli [29]. » En bref : agir *in tempore opportuno* relève aussi de la morale !

Face à certaines lenteurs et résistances, l'anticléricalisme d'un Schœlcher devenait redoutable. Il misait volontiers sur l'opportunisme de l'abbé Castelli, auteur d'un ouvrage intitulé *De l'esclavage en général et de l'émancipation des noirs* (Paris, 1844), ex-préfet apostolique de la Martinique, démissionnaire en 1842 et qui fut nommé à nouveau en 1848, grâce à Schœlcher devenu tout-puissant.

Comme l'attitude d'une partie du clergé colonial issu du Séminaire du Saint-Esprit freinait toute avancée franche vers une totale et rapide émancipation, les démêlés avec des pouvoirs publics désormais pressés allaient s'amplifiant. En 1846, M. Leguay, supérieur, reconnaît que, depuis 30 ans, le Séminaire a envoyé vers les colonies des ecclésiastiques qui n'avaient été ni formés sur place ni affiliés au Séminaire.

Or, tout au long de la Monarchie de Juillet (1830-1848), les idées abolitionnistes s'affichaient de plus en plus fermement en France. En partie sous l'influence anglaise, soucieuse des libertés personnelles perçues comme valeurs humaines et chrétiennes primordiales. Les Anglais avaient décrété en 1833 la suppression du travail servile sur toute l'étendue de leurs colonies dites *à esclaves* (une vingtaine, avec 800 000 esclaves possédés par 150 000 blancs). Les missionnaires baptistes et méthodistes œuvraient en vue de l'éclosion d'une conscience sociale et politique chez les esclaves, afin de juguler au mieux de possibles affrontements sanglants. Les moins timides des prêtres français en poste dans les îles commencèrent à parler en chaire d'une nouvelle société coloniale, davantage fraternelle. Malgré la modération de la plupart de ces prêches très souvent timorés, vaporeux et attentistes, de nombreux propriétaires d'esclaves craignaient que l'émancipation n'entraînât l'abolition du travail, la ruine du pays, peut-être même des émeutes et massacres. C'est pourquoi de nombreux propriétaires d'esclaves réagissaient vigoureusement, contraignant certains prêtres à quitter leur paroisse et à retourner en France. Mêmes difficultés pour Mère Javouhey, qui avait envoyé des religieuses institutrices à Bourbon dès 1817, puis au Sénégal en 1821 ; invitée

---

29. Augustin COCHIN, *L'Abolition de l'esclavage*, rééédition [partielle, tome I] : Fort-de-France, Désormeaux/Paris, L'Harmattan, 1979, p. 109. Edition originale : Paris, Lecoffre, 1861, tome 1er : 483 p. ; tome 2d : 535 p.

ensuite à travailler aussi à la mise en valeur de l'inhospitalière Guyane, elle connut l'échec à Mana, sur le Maroni (1827). « Par contre, chargée en 1838 de préparer l'émancipation des esclaves, elle parvint à créer une république noire (comparable à la fameuse *réduction* des jésuites du Paraguay) : elle rachetait les nègres, leur faisait enseigner l'agriculture et divers métiers, et les établissait dans une communauté agraire qu'ils géraient eux-mêmes. Là, le succès fut réel, indiscutable. Mais il n'eut pas l'heur de plaire à tout le monde. Des libelles, des mémoires hostiles, des pamphlets diffamateurs dénoncèrent cette entreprise qu'aucun homme ne dirigeait. La hiérarchie catholique refusa l'absolution à la fondatrice qui, en 1843, dut entreprendre la périlleuse traversée de Cayenne à Brest sans le secours des sacrements [30]. »

Pareillement, l'abbé Alexandre Monnet, présent à Bourbon depuis 1840, avait osé déclarer que la moralisation des Noirs ne pouvait guère avancer sans leur émancipation. A son retour de Rome, ce *père des Noirs,* devenu vice-préfet apostolique, se voit chahuté par des colons lors de son retour dans l'île, le 12 septembre 1847, au point que le gouverneur Graeb, sachant pourtant que l'abbé Monnet a reçu la Légion d'Honneur à Paris en 1845, le fait expulser et réembarquer de force le 28 septembre 1847. Ces mises à l'écart de quelques prêtres coloniaux redonne évidemment du crédit au clergé favorable à l'abolition. Par ailleurs, certains colons estiment que le renforcement de la religion est encore le meilleur rempart contre des excès vengeurs tellement redoutés.

Libermann et les missionnaires du Saint-Cœur de Marie

Ce courant ouvert à l'évangélisation-émancipation se trouve renforcé par les premiers missionnaires de la *Société du Saint-Cœur de Marie,* qui arrivent en 1842 aux Antilles et à Bourbon. Ils viennent principalement pour les Noirs, esclaves et libres, dont l'évangélisation prévue par le Code Noir n'avait guère avancé, en partie à cause de l'hostilité de nombre de propriétaires d'esclaves, soupçonneux et opposés à toute perspective de perdre une partie de leur puissance sur leur cheptel humain.

---

30. Yvonne KNIBIEHLER et Régine GONTALIER, *La Femme au temps des colonies*, Stock, 1985, p. 150.

Dans le *Mémoire* qu'il adresse à la Propagande en 1846, le Père Libermann, supérieur des missionnaires du Saint-Cœur de Marie, et fort de l'expérience de ses religieux qui œuvrent par exemple aux îles Bourbon et Maurice auprès de 6 000 Noirs, réfute ceux qui doutent d'une rapide moralisation et donc de l'opportunité d'une proche émancipation des esclaves. Écoutons-le : « Il n'est malheureusement que trop vrai qu'il existe une grande démoralisation parmi les Noirs esclaves en général et parmi les Noirs sauvages sur certaines côtes d'Afrique. » Cependant, à qui la faute ? « Les Noirs esclaves sont pervertis entre eux ; mais il n'y a rien là qui doive surprendre, il serait au contraire bien étonnant et moralement impossible qu'il en fut autrement. Des hommes qui sont nés dans la plus affreuse misère, livrés à eux-mêmes dès la plus tendre enfance, élevés dans la plus grande ignorance, ne recevant aucune leçon de morale et de vertu pendant leur jeune âge, plus tard accablés de travail et de peines, privés de toute espèce de jouissances corporelles, intellectuelles ou morales, abreuvés sans cesse de fiel et d'amertumes, humiliés, avilis, traités comme des brutes. » Ces gens-là cependant parfois fréquentent le catéchisme et les sacrements, et « ils apprennent généralement très bien et avec facilité la doctrine chrétienne. Souvent ils font des réponses pleines de clarté, de sagacité et d'intelligence [31] ». N'y a-t-il pas dans ce texte un véritable redressement anthropologique et théologique, à l'encontre de la présentation d'une humanité à deux vitesses, opposant les races des seigneurs et les races des esclaves, idéologie qui triomphera avec Nietzsche, en cette fin d'un XIX[e] siècle en pleine ébullition ? Jules Ferry naviguait lui aussi dans ces tristes eaux inégalitaires, lorsqu'il proclamait : « Les droits de l'homme ne sont pas faits pour les Nègres. »

C'est dans cette optique pacificatrice que le Père Libermann reçoit le décret du gouvernement provisoire abolissant l'esclavage dans les colonies françaises (27 avril 1848). Il écrivait peu auparavant au Père Blanpin, missionnaire à Bourbon : « Recommandez-leur la paix, la douceur, le pardon des injures envers ceux qui les auront maltraités par le passé. Apprenez-leur à

---

31. Texte pris d'après l'exemplaire imprimé par les soins de la S.C. de la Propagande, et distribué aux cardinaux et consulteurs, reproduit en fac-simile dans : Paul COULON, Paule BRASSEUR, *Libermann, 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, Paris, Cerf, 1988, p. 221-270. Cf. aussi *Notes et Documents relatifs à la vie et à l'œuvre du Vénérable François-Marie- Paul Libermann* [*N. D.*], 30, rue Lhomond, 75005 Paris, tome VIII, p. 229 sq.

profiter de leur liberté pour le bien de leur âme, pour s'instruire de la sainte religion, pour procurer une certaine aisance à leurs familles [32]. »

Le Père Libermann et ses missionnaires, tout comme la Mère Anne-Marie Javouhey et ses religieuses, prenaient bien soin de ne pas se mêler aux combats humanitaires et politiques des associations abolitionnistes. En effet, celles-ci non seulement n'appartenaient pas aux courants catholiques, mais encore souvent les combattaient : libéraux, républicains, francs-maçons, juifs, protestants, et même quelques catholiques hors cadres, tels l'évêque Grégoire ou l'abbé Goubert ; tous ceux-ci avaient comme dénominateur commun leur opposition à l'alliance royauté-autel, qui avait favorisé une certaine *restauration* de la puissance catholique en France.

Libermann en particulier, ce juif alsacien converti au catholicisme, se méfie comme de la peste des combats idéologiques qui divisent et occupent des forces qui devraient se mettre en totalité au service de l'annonce de l'Évangile. Des étiquettes comme *gallicanisme, jansénisme, ultramontanisme, abolitionnisme* l'effraient. Il se refuse d'être d'une école, d'un mouvement, d'une faction, d'une manifestation. Par exemple, en août 1847, d'une part il accepte de faire distribuer à Amiens et à Bordeaux des brochures abolitionnistes que Cyril Bissette lui a adressées en raison de sa réputation d'ami des Noirs ; mais, d'autre part, il explique à Bissette que, pour la pétition jointe aux brochures en vue d'une abolition rapide de l'esclavage, qu'il souhaite lui aussi de tout cœur, il va chercher quelqu'un d'autre pour recueillir des signatures. Quant à lui, cependant, il ne signera pas cette pétition, ajoute-t-il, en raison de sa position personnelle de supérieur d'une société missionnaire traitant avec le Gouvernement, bien qu'il sache que 3 000 pétitionnistes ont déjà signé en mars, dont 3 évêques et 900 ecclésiastiques. On perçoit ici le réalisme de Libermann : il accepte personnes et situations en l'état, pour les mettre sur la voie du meilleur service possible de l'Église.

Les missionnaires de Libermann se démarquaient fortement d'une bonne part du clergé colonial en place, ces *Spiritains* de l'époque et leurs maîtres parisiens que les militants abolitionnistes qualifiaient curieusement d'*antinégrophiles*. La pression sur le Séminaire du Saint-Esprit était devenue telle que, se souvenant des déboires et de la fermeture du Séminaire lors de la Révolution de 1789, M. Leguay, donna sa démission de supérieur dès le

---

32. *N.D.*, X, p. 126. Sans date précise, début mars 1848 (?).

29 février 1848, afin de sauvegarder son établissement. Encore tout auréolé de son expulsion de Bourbon, M. Monnet lui succéda le 2 mars. C'était un bon rétablissement abolitionniste. En effet, Victor Schœlcher, sous-secrétaire d'État aux Colonies au sein de la toute jeune seconde République, voulait lier la proclamation de l'abolition de l'esclavage (27 avril 1848) au nouveau régime républicain.

Aux alentours de 1848, le clergé des îles était largement divisé, comme on l'a vu : d'une part, les démocrates, partisans de l'abolition rapide, souvent républicains ; d'autre part, les conservateurs, légitimistes, adeptes d'une évolution lente et du maintien de l'ordre social établi sous la direction d'une oligarchie blanche. Ces prêtres-ci étaient plus dévoués auprès des colons qu'auprès des esclaves de ceux-ci, comme déjà l'avait rapporté, début 1839, le séminariste créole Le Vavasseur, à propos de son île natale de Bourbon, dans un mémoire présenté au sulpicien Galais, et qui peut être considéré comme le texte d'où sortira la société de Libermann : « Pour ce qui est des Noirs, dont le nombre est infiniment plus grand que celui des Blancs, les curés et les vicaires ne s'en occupent en aucune manière. Les maîtres n'ayant pas de religion, ne songent qu'à en tirer le plus d'utilité possible, de façon que ces pauvres gens sont, dans leur extrême misère, sans la moindre instruction religieuse. Leur ignorance est absolue et je ne sais si, sur dix, il y en aurait trois ou quatre qui sussent faire le signe de la croix [33]. »

Tout particulièrement en cette période d'abolition, la réorganisation du clergé au service des populations des îles devenait d'une criante actualité. Devant la pression des autorités gouvernementales et romaines, on avait songé à diverses solutions. Par exemple, sur proposition de Jean-Marie de La Mennais, supérieur général des Frères de Ploërmel, on suggéra que le ministère de la Marine pousse les Lazaristes à prendre la direction du Séminaire colonial. L'abbé Castelli, lui, avait pensé aux Maristes. Ou encore, en juillet 1844, l'idée revenait de créer de véritables évêchés coloniaux dans les îles, perspective qui ne convenait guère au pouvoir civil français marqué de gallicanisme et qui craignait donc une réelle perte d'influence vis-à-vis de la marche de ces territoires. Finalement, la solution vint du rapprochement, puis de la fusion (2 février 1848) des deux principaux orga-

33. *N.D.*, II, p.63-64).

nismes religieux masculins qui opéraient aux colonies, parfois de concert et parfois en rivalité [34].

Comme le relève fort justement l'historienne Paule Brasseur, désormais, « la dynamique missionnaire était donc bien dissociée de la destruction de l'esclavage. Il fallut les intuitions de Libermann et de ses compagnons pour les confondre en un seul mouvement. Mais, dès le début, il devint évident que leur action ne se joindrait pas aux tentatives abolitionnistes de masse, s'il en arrivait, et se déroulerait sur un autre registre. Il faut comprendre ainsi les départs de Laval à Maurice, en 1841, et de Le Vavasseur, à Bourbon, en 1842, ainsi que les tentatives à la côte d'Afrique. Libermann savait l'esclavage condamné ; son entreprise allait au-delà de ce combat et visait l'évangélisation certes des anciens esclaves, mais aussi, en une immense ouverture, du continent noir[35] ».

Conclusion : les suites d'un combat éthique

Moralistes et éthiciens le savent : la simple *indignation morale* ne suffit pas, même si, en clamant notre propre indignation, on entend provoquer celle d'autrui et faire ainsi tache d'huile. Mais l'indignation purement formelle demeure habituellement inefficace, surtout si elle se satisfait en se donnant ainsi bonne conscience, sans risque et à l'abri de toute action véritablement utile. En ce sens, le domaine de la morale n'est pas déjà celui du *dire*, mais celui du *faire*. Certes, il convient de repérer le mal, de le dénoncer hautement, mais ne pas œuvrer concrètement pour évincer ou tout le moins diminuer ce mal et ses multiples conséquences, c'est *immoral.*

Insinuer, d'une façon ou d'une autre, que l'Église *a fait son devoir* face à l'esclavagisme antique ou moderne inquiète tant l'historien que le moraliste. Pour ce dernier par exemple, être en possession d'un beau *principe d'égalité en dignité* n'a rien de moral, si l'on ne le met pas concrètement en pratique. Or, ici, le *faire ecclésial* a beaucoup et longuement trahi l'É-

---

34. Cf. Michel LEGRAIN, *Une union de congrégations au XIX^e^ siècle : le Saint-Esprit et le Saint-Cœur de Marie,* thèse de droit canonique, Institut Catholique de Paris, 1965; repris partiellement dans l'ouvrage collectif : Paul COULON, Paule BRASSEUR, *op. cit.*, p. 696-727, et in : *Mémoire Spiritaine,* n° 7, premier semestre 1998, p. 7-27 et n° 8, deuxième semestre 1998, p. 7-30.

35. Paule BRASSEUR, " L'esclavage, les campagnes abolitionnistes et la naissance de l'œuvre de Libermann ", in : Paul COULON, Paule BRASSEUR, *op. cit.*, p. 332).

vangile et ses principes. Évitons les pirouettes historiques qui ne peuvent qu'inquiéter ceux et celles qui, allergiques à la langue de buis, sont attentifs à ce que leur Église ne se pare pas des plumes du paon et ne se satisfasse pas d'aligner de beaux discours idéologiques sur la fraternité et l'égalité entre tous les êtres humains !

Pour ma part, je préfère l'attitude du pape Jean-Paul II lorsqu'il sollicite humblement le pardon des Africains à propos de la traite. Par exemple dans son discours aux intellectuels africains, à Yaoundé, le 13 août 1985 : « Au cours de l'histoire, des gens appartenant à des nations chrétiennes » ont malheureusement oublié leurs devoirs envers les blessés sur la route, « et nous en demandons pardon à nos frères africains qui ont tant souffert, par exemple de la traite des Noirs [36]. »

Notre responsabilité morale ne s'arrête pas avec nos décisions d'abolition et de repentance. Il existe en effet des blessures profondes multiséculaires dont la prise en charge demande courage, persévérance et espérance, en vue de guérisons qui demeurent toujours problématiques. Cela apparaît nettement dans cette réflexion d'un paysan du Nord-Est brésilien : « La plus mauvaise date dans l'histoire de notre peuple est celle de l'abolition de l'esclavage. Auparavant, nos pères faisaient partie de la propriété du patron. Celui-ci avait des ateliers pour réparer ses machines. Il avait des vétérinaires pour soigner ses bêtes et il avait des infirmiers pour guérir ses esclaves. La mort d'un cheval ou celle d'un homme gênait le travail et provoquait une perte sèche. Mais après l'abolition de l'esclavage, nous n'étions plus la propriété de personne. Les mécaniciens et les vétérinaires étaient restés, mais les infirmiers avaient disparu. Peu importait au patron qu'un ouvrier soit malade et qu'il meure. Il le remplaçait immédiatement par un autre travailleur encore valide qui rapidement sombrait à son tour [37]. »

C'est à cette même époque que le pape Léon XIII déplore la persistance de l'esclavagisme en Afrique (encyclique *In plurimis*, 5 mai 1888 [38]), souhaitant que des chrétiens se vouent au salut et à la liberté de ces 400 000 esclaves annuellement vendus. Le lendemain 6 mai 1888, il demande au car-

---

36. Cf. *D.C.*, n° 1903, 6 octobre 1985, p. 914.

37. Réfletion citée dans : Jean DAMAY, *Lettres du Nord Cameroun*, Karthala, 1985, p. 157.

38. *Lettre de N. T. S. P. Léon XIII aux évêques brésiliens, "In plurimis"*, du 5 mai 1888, dans : *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII, encycliques, Brefs, etc.*, Texte latin avec la traduction française en regard, Paris, Roger et F. Chernoviz, s.d., tome second, p. 144-171.

dinal Lavigerie de faire racheter le maximum de ces esclaves par ses missionnaires. La *Société antiesclavagiste* est alors créée et Léon XIII décide d'impérer pour ce rachat une quête annuelle, à l'Épiphanie. Pour s'occuper de ces rachetés, il fallut lancer des *villages de liberté*, leur offrant ainsi un lieu, des terres, des aides. Ainsi, le village Saint-Henri vit le jour en 1899, sur la mission de la Sainte-Famille, dans l'actuelle République Centrafricaine. On compta jusqu'à 100 familles en 1913, et Brazza y passa en 1905 avec sa femme, se félicitant de ce village modèle. Cependant, des rachetés en repartirent, fatigués d'une vie régulière et religieusement fort encadrée.

Dans une enquête préparatoire au synode des évêques (Rome, 1980), le diocèse de Fort-de-France (Martinique) a fait rechercher ce que le couple et la famille avaient de spécifiquement antillais. « L'influence de l'esclavage est omniprésente dans tous les comptes rendus. On nous dit qu'elle n'appartient pas au passé, qu'elle se fait encore sentir profondément aujourd'hui, dans notre société familiale antillaise. D'aucuns soulignent d'ailleurs, reprenant en cela les termes utilisés par certains sociologues, que la structure familiale aux Antilles est une conséquence de l'esclavage [39]. » Disons en un mot que les familles légitimes sont minoritaires par rapport aux familles naturelles et matrifocales. De plus, elles articulent souvent difficilement dignité et assistanat.

Oui, en vérité, lorsqu'aux origines et dans une situation donnée, les chrétiens prennent trop d'écart par rapport à tel ou tel appel évangélique, leurs Églises s'engagent sur une pente où le redressement moral et spirituel sera onéreux, et la perte de crédibilité assurée.

---

39. *Compte rendu de l'enquête sur le rôle de la famille chrétienne dans ce qu'elle a de spécifiquement antillais,* document polycopié, 37 p.

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 80 à 88.

Les deux premiers siècles de traite négrière en Haute-Guinée vus par les missionnaires catholiques

Joseph Roger de Benoist *

L'intitulé de cette communication appelle deux précisions, dans le temps et dans l'espace. Au premier tiers du XV^e^ siècle, les navigateurs portugais ont commencé à descendre toujours plus au sud le long de la côte occidentale du continent africain. Leur objectif était triple : trouver une route maritime vers les Indes pour remplacer la voie terrestre de la soie et des épices, coupée par l'expansion de l'islam, trouver de l'or, rétablir le contact avec le mythique royaume du prêtre Jean, en fait l'Ethiopie, seul royaume chrétien subsistant en zone musulmane. En 1434, Gil Eanes franchit le cap Bojador (sud du Maroc) considéré comme une limite au delà de laquelle commençait un monde inconnu et redoutable. En 1441, les premiers Africains furent capturés vers Arguin. A partir de 1443, l'infant Dom Henrique devint le pilier de la découverte et de la colonisation portugaises, ce qui lui valut surnom de Navigateur, bien que lui-même n'ait jamais quitté son château de Sagres à l'extrême sud du pays.

Le nom de Guinée apparaît pour la première fois en 1441 dans le livre *Cronica de Guiné* dont l'auteur, Zurara, a été l'hagiographe d'Henrique. Il

* Ancien directeur de recherche à l'Institut Fondamental d'Afrique Noire Cheikh Anta Diop (Dakar, Sénégal).

désignait alors toute la côte occidentale de l'Afrique, de l'embouchure du Sénégal à celle du Zaïre. Plus tard, la désignation de Haute-Guinée sera réservée à la partie septentrionale de la côte jusqu'au cap des Palmes, à la frontière actuelle du Liberia et de la Côte d'Ivoire. C'est dans la Guinée au sens premier du mot que sera pratiquée la traite atlantique à destination des Caraïbes et des Amériques. La traite transsaharienne, entre la boucle du Niger et le Maghreb, a commencé dès la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes au VIII[e] siècle et a duré jusqu'à la période contemporaine. La traite orientale, sur la côte africaine de l'océan Indien, a commencé aussi dès le VIII[e] siècle avec l'apparition des Arabes dans la zone. Elle a connu son point culminant à la fin du XIX[e] siècle et a été le prétexte invoqué par les puissances occidentales pour intervenir dans la région et la coloniser.

Les premières captures d'esclaves

La première raison qui, aux yeux des Portugais, justifiait la capture des habitants des pays abordés, était de ramener à l'infant Henrique des informateurs sur ces pays inconnus. Mais très vite le motif économique l'a emporté sur toutes autres considérations ; les Portugais avaient besoin de main d'œuvre et le souci religieux de baptiser les captifs passa vite au second plan.

La première chasse à l'homme d'envergure eut lieu vers Arguin en juin 1444. La première vente publique d'esclaves se déroula le 8 août de la même année sur la grande place de Lagos, le port le plus proche de Sagres. Ils étaient 240, hommes, femmes et enfants. Devant ce spectacle, Zurara ne put s'empêcher d'écrire : « En considérant qu'ils sont des hommes, l'homme que je suis ne peut que pleurer de pitié sur leurs souffrances... Cette troupe pitoyable est de la génération des fils d'Adam. » Mais le chroniqueur se donnait bonne conscience en pensant que leur capture permettait à ces esclaves d'être civilisés et chrétiens. Désormais ce commerce se développa rapidement : on estime à près d'un millier le nombre d'esclaves arrivés d'Arguin au Portugal en 1460, année de la mort de l'infant Henrique.

En 1456, Alvise Ca'da Mosto, navigateur vénitien au service du souverain portugais, découvrit une île inhabitée à 400 km à l'ouest du l'extrémité occidentale de l'Afrique. Cette île faisait partie d'un archipel qui fut baptisé Cap-Vert du nom de la pointe continentale au large de laquelle il se trouvait. Les Portugais en firent un des principaux relais de la traite. Bien-

tôt se développa une population métissée qui créa sur le continent des comptoirs où elle se livrait au commerce et en particulier à la traite négrière. Un témoin cap-verdien de la fin du XVI[e] siècle rapporte que les Français et les Anglais vendaient du fer aux Wolof, principale population du Sénégal. Ce fer permettait à ces derniers d'acheter des esclaves que leur vendaient les Cap-Verdiens installés dans le rio Cacheu (actuelle Guinée Bissao). Ces esclaves étaient échangés contre des chevaux que fournissaient les Maures [1]. Très tôt ceux-ci ont joué un rôle important dans la traite en vendant aux Européens les Noirs qu'ils razziaient dans les pays limitrophes de l'actuelle Mauritanie.

Dès la fin du XV[e] siècle, la plupart des puissances européennes construisirent tout le long de la côte du golfe de Guinée des forts qui leur servaient de base pour la traite négrière. C'est ainsi qu'en 1481 Diogo d'Asambuja quitta le Portugal à la tête d'une expédition qui comprenait cinq cents chevaliers de l'Ordre du Christ, mais aussi cent ouvriers, maçons, forgerons et charpentiers pour construire sur la côte de l'actuel Ghana un fort baptisé Sâo Jorge del Mina, qui serait la base du commerce de l'or et des esclaves. L'expédition fit escale dans l'île de Gorée, à quelques kilomètres au sud du Cap-Vert. Il y avait, dans le nord de l'île, un cimetière et Diogo d'Asambuja profita de l'escale pour faire construire par ses ouvriers « une petite église de pierre couverte de paille ». Quelques années plus tard, en 1506, dans sa description de la côte africaine, Valentim Fernandès, affirmait que « beaucoup de chrétiens, morts pendant la traite sur la côte de Guinée, étaient enterrés dans cette île par amour pour cette église [2] ».

Par la bulle *Romanus Pontifex* du 8 janvier 1454, le pape Nicolas V confirma la juridiction du roi du Portugal et de ses successeurs sur les terres découvertes et à découvrir. En retour le Portugal avait le devoir d'évangéliser tous les territoires découverts. La bulle *Inter Cætera,* du 4 mai 1493, d'Alexandre VI détermina la ligne à l'est de laquelle s'exercerait désormais ce *padroado*, ce patronage du Portugal, l'Espagne ayant juridiction à l'ouest. Les deux puissances signèrent l'année suivant à Tordesillas le traité qui déplaçait cette ligne de cent lieues vers l'ouest.

---

1. André Alvarès de ALMADA, *Tratado breve dos rios de Guiné*, publié par Luis Silveira, Oficina grafica, Lisbonne 1946, p. 46.
2. Valentim FERNANDES, *Description de la Côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal*, édition C. de Cenival, Théodore Monod, Paris, 1938.

La première organisation ecclésiastique

Au lendemain de la prise de Ceuta par les Portugais en 1415, le Saint-Siège avait commencé à donner une organisation ecclésiastique aux territoires nouvellement découverts. Cependant, pendant plus d'un siècle, les seuls prêtres à exercer un ministère extrêmement superficiel et transitoire dans la région furent les aumôniers qui faisaient obligatoirement partie des équipages des navires croisant sur ces côtes. La situation changea avec la promulgation, le 31 janvier 1533, de la bulle *Pro Excellenti Præeminentia* du pape Clément VII. Ce document érigeait un diocèse de Santiago, dont le siège était fixé à Ribeira Grande dans l'île de Santiago, qui faisait partie de l'archipel du Cap-Vert. Outre cet archipel, le territoire du diocèse comprenait toute la côte de la Haute-Guinée, telle que nous l'avons définie ci-dessus. Des Portugais, des métis cap-verdiens et des Juifs exilés du Portugal s'étaient installés sur le continent pour y faire du commerce, notamment dans la région du rio Cacheu (actuelle Guinée-Bissao) et sur la côte au sud-est du Cap-Vert. Le chapitre de la cathédrale de Ribeira Grande, une fois installé, envoya de temps en temps des *visitadores* (visiteurs) pour s'occuper de ces petites communautés chrétiennes. Le Saint-Siège souhaitait envoyer des missionnaires dans ces régions. Mais le Portugal s'opposait à l'envoi de tout prêtre étranger, en vertu de son *padroado.* Ce furent donc des jésuites portugais qui fondèrent une communauté à Santiago et, de là, envoyèrent plusieurs missionnaires sur le continent, en particulier dans ce qui deviendra la Sierra-Leone. Le plus célèbre d'entre eux fut le P. Baltasar Barreira. Il avait passé quatorze ans en Angola d'où il était rentré en 1593. Il avait 66 ans, lorsqu'il fut désigné en 1604 comme supérieur de la nouvelle communauté de Santiago. Il fit lui-même un assez long voyage sur le continent. C'était donc un homme d'expérience auquel s'adressa, le 24 juillet 1604, le P. Joao Alvarès, assistant à Rome de la province du Portugal : « J'estime, quant à moi, que les difficultés du Portugal proviennent des esclaves qu'injustement nous faisons dans les territoires d'outre-mer de notre ressort et dans ceux où nous commerçons. Si Votre Révérence constatait dans ces régions les faits que j'estime répréhensibles, elle rendrait grand service à Dieu et au Royaume en informant l'ensemble des personnes susceptibles d'en tirer parti quant aux mesures indispensables [3]. »

---

3. Nize Isabel de MORAES, *A la découverte de la Petite Côte au XVII^e siècle* , tome I, IFAN Dakar, 1993, p. 99

Le P. Barreira répondit en 1606 par un long mémoire intitulé *À propos des esclaves quittant Cabo Verde*. Les esclaves étaient alors achetés aux chefs africains par des aventuriers appelés *tangomaos*. Sans scrupules, ces derniers ne se préoccupaient pas de savoir les causes de l'asservissement de leur *marchandise*. Les négriers portugais, toujours pressés de compléter leur cargaison pour limiter la mortalité, ne perdaient pas de temps pour faire des enquêtes qui, de toute façon, n'auraient donné aucun résultat. C'était d'ailleurs la couronne qui aurait dû avoir cette préoccupation puisqu'elle percevait des droits sur ce trafic.

Le P. Barreira proposa alors un biais moral, permettant une éventuelle poursuite de la traite. Les souverains africains ont causé bien des dommages aux Portugais (confiscation des biens des résidents décédés sur leur territoire, pillage de navires échoués...). « Étant donné l'étendue des pertes que ces peuples ont fait subir aux Portugais et les injustices qu'ils ont commises à leur égard et qu'en conséquence la couronne du Portugal peut prétendre à leur compensation, il reste a décider si Sa Majesté peut accorder à ses sujets d'acheter dorénavant en ces lieux, en guise de réparation, tous les esclaves de ces peuples qu'ils lui vendront, sans s'enquérir de leur titre à la captivité. Autrement, on ne voit pas comment, sans scrupule de conscience, un tel trafic pourrait s'effectuer si ceci ou les raisons que je signalais au début (guerres justes, délits graves) ne le rendaient illicite. Quant aux esclaves amenés jusqu'à présent de ces régions, attendu qu'est douteuse la justice du titre auquel on les a capturés et que *in dubio est melior conditio possidentis,* il semble qu'on ne doive rien entreprendre à ce propos [4]. » Ce raisonnement est pour le moins étonnant : on réduit en esclavage les sujets pour punir les souverains qui, bien loin d'être lésés par ce trafic, en tirent bénéfice.

Dans un autre document, le P. Barreira affirmait que « l'expérience m'a montré que ni dans l'île (Santiago), ni ici (continent), nous ne pouvons vivre sans esclaves. Aussi suis-je contraint d'en acheter quelques-uns. Mais je suis d'avis, si V. R. y consent également, de limiter à quelques années la durée du service de ceux que nous achèterons. Nous leur déclarerons que, s'ils nous servent bien pendant ces années, à l'expiration de celles-ci, nous leur donnerons des lettres de libération, et que, s'ils ne nous servent pas bien ou commettent des actes répréhensibles, nous les vendrons. Je dis cela parce

---

4. Mémoire publié par A. BRASIO, *Monumenta Missionaria Africana* , série 2, vol. IV, Lisbonne, 1968, pp. 190-199.

qu'en agissant de la sorte, nous aurons moins de scrupules et serons mieux servis. Et comme il est d'usage dans ces régions que les maîtres affranchissent les esclaves qui les servent bien, on n'aura pas lieu de dire ce que nos esclaves disaient en Angola, à savoir que nous voulions nous servir d'eux jusqu'à leur dernier souffle, etc. [5] »

Les successeurs de Barreira n'avaient pas ses scrupules. En 1537, cinq ans avant la fermeture définitive de la maison de Santiago, le P. S. Gomés décrivait la perte matérielle que représenterait ce départ et écrivait notamment : « Il n'est pas possible d'emmener tous les biens mobiliers, en particulier les Nègres, le bétail, etc. [6] »

Premières oppositions à l'esclavage

Le P. Joao Alvarès n'avait pas été convaincu par les arguments de son confrère et il écrivait en mars 1607 : « Qu'à cette côte [Guinée], nous ne fassions pas une mine de chrétiens destinés à aller mourir dans les mines du Pérou ; le remède serait pire que le mal. Si on entendait correctement ce qui est prohibé dans ce trafic, ce serait un grand progrès pour eux [les Africains] et pour nous, qui commettons un tel péché par ce commerce, ou pour mieux par la détention de ces pauvres Nègres. »

Trois Supérieurs généraux, François de Borgia en 1569, Everardo Mercuriano en 1576 et Claudio Aquaviva en 1584 avaient interdit aux communautés de leur Compagnie d'utiliser des esclaves et prescrit d'affranchir ceux qui pouvaient se trouver dans les maisons. En Angola, les missionnaires résistèrent : les esclaves y constituaient le moyen d'échange assurant leur subsistance. Finalement la congrégation provinciale se rangea en 1590 à l'interdiction portée par le Supérieur général [7].

Le climat général qui régnait alors au Portugal était favorable à la réduction en esclavage des populations vaincues dans ce qui apparaissait aux mieux intentionnés comme une véritable croisade. C'était du moins ainsi que les papes présentaient en général les expéditions organisées, d'abord pour occuper Ceuta, puis pour prendre pied sur les côtes africaines.

---

5. P. Balthasar Barreira au Provincial, Sierra-Leone, 5-III-1607 (BRASIO, 1968, IV, p. 223-228);
6. Fr. RODRIGUES, *Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 1944, III, p. 452.
7. *Ibid.*, 1938, II, p. 558-564.

Les textes sont trop nombreux pour être cités tous. Voici seulement les plus clairs.

La bulle *Dum diversas,* promulguée par Nicolas V le 18 juin 1452, reconnaissait aux rois du Portugal le droit de combattre les Sarrasins et de les réduire en esclavage. Trois ans plus tard, le 8 janvier 1455, le même pontife, dans la bulle *Romanus Pontifex,* accordait aux Portugais le droit de réduire les *indigènes* en esclavage perpétuel. Le pape constatait qu'un « grand nombre de nègres captifs ramenés au Portugal a embrassé la foi chrétienne ». Cette position fut confirmée par Sixte IV dans la bulle *Æterni Regis* du 21 juin 1481.

Il y eut cependant des notes discordantes.

En 1537, le pape Paul III prit fermement position contre l'esclavage des « Indiens occidentaux et méridionaux et des autres nations qui nous sont connues à ce jour ». Il le fit successivement dans une lettre *Pastorale officium* du 24 mai, une lettre *Verita Ipsa* du 2 juin et une bulle *Sublimis Deus.* Et un siècle plus tard, le 22 avril 1639, le pape Urbain VIII adressait au représentant du Saint-Siège à Lisbonne une lettre par laquelle il condamnait l'esclavage en menaçant d'excommunication tous ceux qui le pratiquaient. Même s'il s'agissait d'abord des Indiens, les raisons invoquées pour cette condamnation valaient pour tous les cas de servitude.

Comme le laissaient entendre la plupart des textes pontificaux, le principal argument invoqué à l'époque pour justifier la traite négrière était que ceux qui en étaient victimes avaient par contre la grâce de recevoir le baptême dont ils n'auraient même pas entendu parler s'ils n'avaient pas été capturés. Encore aurait-il fallu que ce baptême fût administré dans des conditions qui ne permettaient pas de douter de ses effets. Or la controverse ne manquait pas à ce sujet.

Controverse autour du baptême des esclaves

Dans un premier temps, tous les esclaves étaient dirigés vers le Portugal, vers Lagos et surtout vers Lisbonne. Tant qu'ils étaient relativement peu nombreux, leur baptême était réservé, par la bulle *Eximie devotionis* du 7 août 1513, du pape Léon X, au curé de l'église Notre-Dame de la Conception de Lisbonne, qui appartenait à l'Ordre du Christ.

Mais par suite de l'augmentation du trafic, la bulle *Preclara Tuae* du 10 janvier 1516 donna l'autorisation de « baptiser les indigènes africains ou

indiens qui naviguent vers Lisbonne à bord, au port ou dans des maisons particulières ; les capitaines des bateaux et les propriétaires des esclaves ainsi baptisés doivent verser un ducat d'or au curé de l'église Notre-Dame de la Conception comme droit d'étole ».

Après la découverte du Brésil en 1500 et surtout après l'introduction de la culture de la canne à sucre en 1532 dans cet immense pays, le roi du Portugal ordonna de concentrer au Cap-Vert tous les esclaves destinés à aller travailler dans ces plantations. Cela aurait dû permettre d'assurer avec plus de sécurité le baptême des esclaves arrivant d'Angola ou de Cacheu. En réalité, arrivé à Santiago en 1604, le P. Barreira constata avec indignation que les esclaves étaient baptisés par groupes de 300, 400, voire 700, et, en cas de presse, sans être instruits de la religion catholique [8]. En 1622, l'attention du roi fut encore attirée par Francisco de Moura, ancien gouverneur du Cap-Vert, sur le fait qu'à Cacheu, « on baptise les esclaves tous ensemble quand ils sont déjà dans le bateau. Il faut les baptiser un par un et établir un certificat qui permette d'opérer un contrôle à l'arrivée à Santiago. Le mieux serait encore de faire faire les baptêmes au Cap-Vert par un prêtre qui serait affecté à ce ministère [9] ». Le Conseil royal du 27 juin 1623 fut informé que « le plus souvent, les esclaves baptisés avant d'être embarqués n'ont pas été catéchisés avant d'être baptisés. Ils n'ont pas de connaissance suffisante des mystères de la foi et de la signification du sacrement qu'ils reçoivent. Une fois arrivés à destination, il faut les instruire convenablement de la religion avant de les rebaptiser sous condition [10] ». Par lettre du 4 août de la même année, le roi demandait que « les Pères de la résidence de Cacheu soient informés de la consultation ci-dessus et que, sur tous les bateaux qui transportent des passagers (*sic*), il y ait autant que possible des prêtres qui s'occupent des âmes de ces personnes et les instruisent de la foi [11] ».

Ces façons de procéder ne rencontraient pas l'approbation unanime des théologiens. Par une lettre du 15 mars, adressée aux gouverneurs du Royaume au sujet du baptême des esclaves, le roi rappelait que, lorsque ceux-ci étaient musulmans ou païens, ils devaient d'abord être instruits, faire preuve de persévérance et se racheter à leur maître par eux-mêmes ou par un

8. MORAËS, *op. cit.* tome 2, note 202, p. 355.
9. *Ibid.*, p. 113.
10. BRASIO, *op. cit*, 2e série, vol. VIII, p. 124.
11. *Ibid.*, p. 135.

autre. Quelques années plus tard, dom Pedro Brandão, alors évêque de Santiago, demanda au roi une législation selon laquelle les païens convertis à la foi chrétienne seraient déclarés libres par le fait même de recevoir le baptême. Et il soulignait que beaucoup d'esclaves n'avaient commis aucune faute : sur mille, neuf cents ne méritaient pas leur captivité [12].

Des missionnaires non portugais

A la faveur de la création en 1622 de la Congrégation *de Propaganda Fide*, le Saint-Siège essaya de reprendre en main l'évangélisation de ces régions. Il approuva l'envoi de capucins en Haute-Guinée. Les premiers venaient de Normandie et ils firent deux séjours entre 1634 et 1638 sur la Petite Côte au sud-est du Cap-Vert. Puis un groupe de huit prêtres et de quatre frères espagnols se rendit en 1646 dans la même région et vers le rio Cacheu. Mais à chaque fois, les missionnaires étrangers se heurtèrent à l'opposition des autorités portugaises qui les expulsèrent au nom du *padroado*.

Cependant, dans la dernière moitié du XVII[e] siècle, des capucins et franciscains espagnols furent tolérés sur les côtes méridionales de la Haute-Guinée. Ceux qui s'y trouvaient en 1684 rédigèrent un rapport condamnant fermement la traite négrière et demandant, contre elle, des sanctions de l'Église et du roi du Portugal. En 1686, l'un d'eux, le P. Francisco de la Mota réitéra la condamnation : si la réduction en esclavage est considérée comme un châtiment pour un crime, à peine un centième des esclaves est coupable et le châtiment est sans commune mesure avec la gravité de la faute. D'ailleurs beaucoup d'esclaves sont des jeunes gens et des enfants.

La Congrégation pour la Propagation de la Foi étudia ce rapport à sa réunion du 17 février 1687, elle en approuva tous les termes et le transmit au Saint-Office. Celui-ci, à son tour, condamna en onze points l'esclavage tel qu'il était décrit par les capucins. Ceux-ci, armés de ces textes, refusèrent les sacrements aux négriers. En représailles, les Portugais renvoyèrent en Espagne tous les missionnaires espagnols, à l'exception du Préfet apostolique, et continuèrent à vendre des esclaves à tous les pays catholiques, autres que l'Espagne.

---

12. *Ibid.*, p. 442.

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 89 à 101.

Le personnage noir dans la littérature française : essai de synthèse minimale d'une aventure humaine et littéraire

Carminella Biondi *

Le premier héros noir de la littérature moderne est Oroonoko (Oronoko dans la version française), protagoniste du roman homonyme d'Aphra Behn. *Oroonoko*, publié en Angleterre en 1688, fut traduit en français par Pierre Antoine de La Place en 1745 et eut de nombreuses rééditions et imitations tout au long du siècle [1].

Le personnage d'Oronoko possède des caractéristiques qui, avec peu de changements, seront reproduites par tous les épigones qui vont suivre jusqu'à la veille de la Révolution. Il s'agit d'un héros de la diaspora, car il appartient à la masse des esclaves arrachés à l'Afrique pour assurer une force-travail aux colonies des Européens en Amérique, mais sa beauté, ses nobles origines, son port royal lui permettent de s'en distinguer. Son éducation, confiée en Afrique à un Européen, lui a fourni des qualités intellec-

* Université de Bologne.

1. *Oronoko*, traduit de l'anglois de Madame Behn, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, MDCCCXLV.

tuelles et morales qui le rapprochent du monde des Blancs et lui évitent la honte du travail servile [2].

Toutes les qualités des héros des romans à la mode

Le premier héros noir, comme presque tous ceux qui viendront après lui au cours d'un siècle et demi, est donc un déraciné, arraché à sa terre d'origine et inséré dans un contexte hostile et décapant. À la dépersonnalisation imposée par le traumatisme du déracinement, du passage par l'abîme de la traite et de l'impact avec le monde inconnu des îles d'esclavage, s'en ajoute une autre dans le passage de la réalité à la fiction romanesque. Pour en faire le protagoniste d'une histoire destinée à des lecteurs européens, les écrivains s'efforcent de le douer, parfois jusqu'à l'absurde, de qualités appréciées chez les héros des romans à la mode. Ne pouvant effacer la couleur noire, on cherchera à l'ennoblir par de belles métaphores telles que *ébène parfaite* ou *jais le mieux poli* mais, pour tout le reste, le héros noir ressemblera davantage à une statue grecque qu'au prototype africain [3]. Un correctif si voyant des traits originaires est le symptôme d'un malaise qui est certainement le résultat de conditionnements extérieurs (l'Angleterre et la France sont, à l'époque, des pays qui exploitent la main d'œuvre servile dans leurs colonies), mais aussi de veto psychologiques. Ces interdits ne consentaient pas l'équation Noir, ou mieux Nègre = héros d'une histoire, si ce n'est à travers un procédé qui sera défini plus tard de *lactification*, c'est-à-dire de *blanchissage*, d'adéquation du personnage noir au modèle blanc. Ce procédé ne concerne pas seulement l'aspect physique, mais aussi la personnalité du héros : Oronoko, on l'a déjà dit, a été élevé par un Français, se conduit

---

2. « On ne pouvoit concevoir qu'il eût pû acquerir, dans un Camp, l'idée de la véritable grandeur d'ame, & les sentimens les plus épurés. On étoit encore plus surpris, de voir briller en lui, cette noble générosité, & ce caractère liant, qui distingue toujours les gens bien nés. Il est vrai, qu'une partie de la gloire en étoit dûe aux soins d'un *François,* homme d'esprit, & de courage, qui ayant trouvé, dans le jeune Prince, un sujet propre à faire un jour un grand homme, s'étoit appliqué à perfectionner son éducation. » (*Ibid.,* p. 16-17).

3. « Il étoit médiocrement grand, mais d'une taille si exactement proportionnée, que le plus habile Sculpteur auroit eu de la peine à former une figure d'homme plus régulière, & plus élégante [...]. Son né, n'avoit aucun des défauts qui nous choquent dans les Nègres. Sa bouche étoit belle, ses lèvres fines & vermeilles, quoique tous les Nègres les ayent grosses, & recourbées vers le menton. Il résultoit enfin, de l'assemblage entier des traits de son visage, quelque chose de si noble, & de si parfait, qu'à la couleur près, rien dans la nature, n'étoit plus beau, ni plus séduisant. » (*Ibid.*, p. 18-21).

en respectant les bonnes manières des Européens, et a les mêmes valeurs qu'eux, mais l'histoire insiste sur le fait que, lui, respecte ces valeurs tandis que pour les Européens il ne s'agit, le plus souvent, que de formules vides. La découverte de cet écart constant entre les mots et les actes de l'homme blanc, amènera enfin Oronoko à la révolte, qui aboutira différemment dans les deux versions de l'histoire : dans la version originale anglaise, Oronoko, victime de son geste de rébellion et fidèle jusqu'au bout à ce geste, sera condamné au bûcher et mis en pièces au milieu des flammes, tandis que dans la version française il aura la vie sauve en choisissant une voie de conciliation, qui est aussi une voie de compromis, avec le Blanc.

Le succès extraordinaire de l'œuvre en France, grâce à la traduction de La Place, a donné naissance à une *formule* romanesque qui reste dans une large mesure exploitée dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle. Le débat des Lumières sur l'abolition de la traite et de l'esclavage des Noirs dans les colonies trouve donc, dans le domaine littéraire, son modèle de référence dans un héros noir, mais pas trop, qui fomente la révolte des esclaves tout en s'efforçant, après la lutte, de trouver une voie de conciliation avec le Blanc. C'est ce qu'affirme, de façon explicite, un autre personnage venu d'outre-Manche, Moses Bom Sam, introduit en France en 1735 par l'abbé Prévost dans le « Pour et Contre », qui termine sa harangue d'incitation à la révolte des esclaves par la parole *amitié* comme but ultime du combat[4].

La révolte de Saint-Domingue : Toussaint Louverture, le héros

Mais l'illusion que véhiculent les écrivains, à savoir que le parcours de l'esclavage à la liberté pourrait se faire de manière souple et, en tout cas, sous le contrôle du pouvoir blanc, échoue face à la révolte des Noirs de Saint-Domingue, révolte souvent prophétisée et pourtant inattendue. Elle éclate, à la suite de la Révolution dans la métropole (donc dans un contexte favorable) et, pour la première fois elle trouve, en 1793, un chef extraordinaire, Toussaint Louverture, dit le Napoléon noir. Il sera capable de la me-

4. Sur le rôle de l'abbé Prévost dans le débat autour de l'esclavage et du personnage noir et, plus en général, sur l'attitude des philosophes, je me permets de renvoyer à C. BIONDI, *Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del Settecento*. Préface de C. Rosso, Pise, La Goliardica, 1979.

ner à bien en dépassant le stade des exploits velléitaires de tant de tentatives jadis avortées. C'est lui qui guidera les esclaves à la conquête de la colonie, qui sera ainsi soustraite aux anciens maîtres blancs. L'île, comme l'on sait, fut déclarée indépendante en 1804 sous l'ancien nom d'Haïti et devint le premier État noir qui sut conquérir sa liberté et son autonomie sur le champ de bataille. Toussaint est devenu un héros qui n'a jamais cessé de solliciter l'intérêt des historiens, des intellectuels et des écrivains européens, africains ou afro-américains et ce succès dure toujours : il suffit de penser à *Monsieur Toussaint* (1961) d'Édouard Glissant et au *Toussaint Louverture* (1962) d'Aimé Césaire. Le dernier produit de cette longue série d'ouvrages qui lui sont consacrés est le roman de l'écrivain américain Madison Smartt Bell, *Le soulèvement des âmes* [5], qui essaie une énième reconstruction de la révolte noire d'Haïti.

La réaction européenne à la révolte, et en particulier la réaction française, fut d'abord de l'ordre de la stupeur, une stupeur sceptique dans l'attente d'un rapide retour à la normale. Mais il fallut, à la fin, accepter l'évidence d'un mouvement qui avait su s'organiser et qui avait des chances de renverser un ordre colonial établi depuis plus de deux siècles. La révolte de Saint-Domingue accéléra le débat révolutionnaire sur l'esclavage dans les colonies françaises, jusqu'à son abolition, votée par la Convention en février 1794 [6]. L'esclavage, comme l'on sait, fut rétabli par Napoléon [7] en 1802 et son abolition définitive ne date que de 1848 [8]. Les retentissements tragiques de la révolte en France prirent de court les écrivains abolitionnistes qui, pour mener leur lutte contre l'esclavage, s'étaient de préférence inspirés du personnage noir rebelle lancé sur la scène littéraire par Aphra Behn. Mais après le soulèvement des Noirs à Saint-Domingue, la révolte cessait d'être un événement qu'on raconte dans un livre pour acquérir toute l'épaisseur de la réalité. Ce qui coulait n'était plus de l'encre, mais du sang, le

---

5. Tr. fr., Arles, Actes Sud, 1996.

6. Sur le débat colonial de cette période en France, cf. Y. BÉNOT, *La Révolution française et la fin des colonies*, Paris, La Découverte, 1988, et aussi, du même auteur, *Comment la Convention a-t-elle voté l'abolition de l'esclavage en l'an II ?*, dans *Esclavage, colonisation, libérations nationales, de 1789 à nos jours.* Actes du colloque organisé à l'Université de Paris VIII en février 1989, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 13-25.

7. Cf. Y. BÉNOT, *La démence coloniale sous Napoléon,* Paris, La Découverte, 1992.

8. Cf. *Les abolitions de l'esclavage de L.F. Sonthonax à V. Schœlcher. 1793 / 1794 / 1848*, Actes du Colloque international tenu à l'Université de Paris VIII les 3, 4 et 5 février 1994, éd. M. DORIGNY, Paris, Presses Universitaires de Vincennes-Éditions de l'Unesco, 1995, réimpression 1998.

sang des colons, du sang français et les lecteurs n'étaient plus disponibles, comme par le passé, à être solidaires avec un personnage qui, pour secouer un joug insupportable, voire monstrueux, n'hésitait pas à sévir, avec une violence barbare, contre le maître blanc.

Pour pouvoir continuer à plaider la cause des Noirs, les écrivains abandonneront le côté rebelle de leur héros et insisteront de plus en plus sur sa bonté fidèle, mise au service d'un maître frappé à son tour par le malheur. À cheval entre les XVIII[e] et XIX[e] siècles, s'impose donc le personnage du *bon Nègre*, qui avait déjà fait son apparition, mais de façon marginale et sporadique, dans des ouvrages précédents. Un type d'esclave ou d'affranchi totalement dévoué à son *bon maître* et prêt, si besoin est, à trahir ses frères qui, dans la lutte pour leur rachat, voient dans le colon blanc l'ennemi à abattre. Cette attitude le prive de toute autonomie et en fait l'appendice du bon colon à l'intérieur d'une vue manichéenne du monde colonial. Le prototype du genre est *Adonis ou le bon nègre*, protagoniste du roman homonyme de Jean-Baptiste Picquenard [9], publié en 1798. Le héros révolté et le *bon Nègre* sont tous les deux des personnages mystifiés, des stéréotypes employés comme des supports fragiles d'une idée, noble, certes, puisqu'il s'agit du rachat d'un peuple opprimé, mais souvent confuse et parfois même dangereuse, car elle risque de cristalliser des images, sinon négatives, du moins réductrices de l'homme noir. On retrouvera encore les typologies du noir rebelle et du bon Nègre, souvent mélangées, au XIX[e] siècle et parfois même au XX[e], où le bon Nègre sera appelé, de façon méprisante, oncle Tom, du nom du personnage de *La case de l'oncle Tom* (1851) de Harriet Beecher-Stowe, ou bien, en version française, *Nègre oui-oui*.

Le premier véritable héros noir de la littérature française

Mais le XIX[e] siècle s'ouvre, en France, sur au moins deux nouveautés importantes qui auront un rôle positif dans une caractérisation moins mystifiée du personnage noir : la prise de conscience que la révolte d'Haïti offre, pour la première fois, de véritables héros de qui s'inspirer (Toussaint Lou-

9. Picquenard a écrit aussi une version au féminin de son personnage : *Zoflora, ou la bonne négresse*, 1800.

verture, Dessalines, Christophe) et le progressif déplacement d'intérêt des Antilles à l'Afrique, après la perte de Saint-Domingue, la colonie des Caraïbes autour de laquelle gravitait une partie importante de l'économie française d'Ancien Régime. Les événements de Saint-Domingue et le glissement des intérêts politiques et économiques vers l'Afrique sollicitent une plus grande attention non seulement à l'égard du Noir de la diaspora, qui a su racheter par la lutte, une lutte victorieuse, sa dignité d'homme, mais aussi de l'africain, replacé dans son milieu géographique et culturel. Il ne faut pas s'attendre à un dépassement de l'approche eurocentrique qui a conditionné, de façon plus ou moins marquée, les écrits des siècles précédents, mais il y a certainement, de la part des écrivains du XIX[e] siècle, une tentative, qui n'aboutit pas toujours, de sortir des schémas consolidés. Un troisième élément positif me paraît agir dans ce contexte déjà favorable : le sujet commence à susciter l'attention de personnalités littéraires de premier plan ou du moins importantes, telles que Hugo, Mérimée, Lamartine, Sue, Loti, Mme de Duras, qui réussissent, en partant des événements historiques mais aussi de certains modèles littéraires du siècle précédent, à créer des histoires et des personnages plus vrais et plus efficaces [10].

Toutes les raisons que je viens d'énoncer conduisent à affirmer que le premier, véritable héros noir de la littérature française est Bug-Jargal, protagoniste du roman homonyme de Victor Hugo, publié dans une première version très brève en 1820, alors que l'écrivain n'avait que dix-huit ans, et dans sa version définitive en 1826 [11]. Apparemment, le modèle est encore celui du héros révolté, métissé de bon nègre, puisque dans la lutte pour le rachat de ses frères noirs, le héros ne répudie pas ses amis blancs, mais entre la figure proposée au XVIII[e] siècle et l'histoire racontée par Hugo, se situent les protagonistes de la révolte d'Haïti. Le personnage de Bug-Jargal, romanesque sous bien des rapports, n'aurait pas pu être conçu sans le souvenir encore bien vivant du modèle historique de référence, Toussaint Louverture, chef de la révolte noire de Saint-Domingue.

---

10. Sur le personnage du Noir au XIX[e] siècle, le texte critique de référence est celui de L.-F. HOFFMANN, *Le nègre romantique. Personnage littéraire et obsession collective*, Paris, Payot, 1973.

11. Sur les deux versions du roman voir G. PIROUE, *Les deux Bug-Jargal*, in *Œuvres complètes* de V. Hugo, sous la direction de G. MASSIN, Paris, Club Français du livre, 1967, t. I, p. I-VIII. Le texte le plus éclairant sur l'attitude deVictor Hugo face au problème noir , est : L.-F. HOFFMANN, « Victor Hugo, les Noirs et l'esclavage », *Francofonia,* n° 31, Automne 1996, p. 47-90.

Hugo, du moins dans la version de 1826, bâtit une histoire vraie autour de son personnage qui, pour la première fois, n'est pas porteur de messages idéologiques à transmettre ou de causes à plaider, si ce n'est de façon indirecte grâce à l'exemple de sa grandeur qui atteint, par moments, les sommets du sublime hugolien. Bug-Jargal est un héros déchiré par l'impossibilité de concilier amour et amitié, rachat de ses frères esclaves et désir de ne pas nuire au Blanc qui est devenu son ami. Un héros qui, à la fin, paiera de sa vie l'impossibilité de sortir de cette impasse sans trahir et sans renoncer à ses idéaux. C'est le premier grand et, peut-être, seul héros romantique à la peau noire.

L'ironie de Mérimée et la satire cinglante d'Eugène Sue

Tamango, protagoniste de la nouvelle homonyme de Prosper Mérimée, qui suit de trois ans la seconde version de *Bug-Jargal*, est un grand guerrier africain et un chef de tribu estimé et puissant qui a été corrompu par le contact avec le monde des blancs. Nous le voyons entrer en scène, ivre et habillé avec un assemblage hétéroclite de vêtements européens, en train de vendre un chargement d'esclaves à un capitaine négrier [12]. Aveuglé par l'alcool, il vend aussi la femme qu'il aime. Après avoir inutilement essayé de la racheter, il la suivra sur le bateau chargé de *bois-d'ébène* où il fomentera une révolte. C'est le seul moment où il retrouve un peu de son ancienne, barbare grandeur. La dérive du navire, resté sans gouvernement après la destruction de l'équipage, amènera peu à peu la mort de tous les Noirs, à l'exception du protagoniste qui finira sa vie dans une plantation anglaise, noyé dans l'alcool et plein d'amertume. Tamango est un personnage dramatique et pathétique en même temps, en qui alternent des étincelles de l'ancienne grandeur et des actes vils, la fierté d'un chef et la dérive d'un homme privé de points de repère et destiné à devenir une épave dans un monde qui lui est tout à fait étranger. Il n'y a, de la part de l'auteur, aucune volonté d'idéalisation ou de dénigrement du héros noir, ni même l'intention de plaider une cause ; toutefois, l'exemple de Tamango, métamorphosé par l'impact avec les Blancs

12. Sur la traite des Noirs à l'époque de *Tamango* on peut consulter : S. DAGET, *La répression de la traite des Noirs au XIXe siècle. L'action des croisières françaises sur les côtes occidentales de l'Afrique (1817-1850)*, Paris, Karthala, 1997. L'ouvrage est complété par une riche bibliographie.

d'abord en un personnage grotesque et, à la fin, en une épave humaine dénonce, de façon implicite, le commerce des Européens en Afrique.

L'ironie de Mérimée devient satire cinglante dans l'*Atar-Gull* d'Eugène Sue, publié en 1831, deux ans après *Tamango.* Atar-Gull est une sorte de Tartuffe noir qui conduit une lutte solitaire contre le maître blanc, coupable de la destruction de sa famille. Lui, qui n'est autre qu'un traître, hypocrite et assassin, sait si bien cacher son jeu qu'à la fin il réussira à gagner un prix de vertu. La cible de la furie iconoclaste de Sue est manifestement le *bon Nègre*, cette figurine édifiante dont la fortune continuait encore au XIX[e] siècle. Sue arrache brutalement le masque de ce personnage fade et doucereux pour nous montrer la grimace terrifiante qu'il cache. Atar-Gull est un monstre, non seulement à cause de la cruauté savante avec laquelle il mène à bien son projet, mais aussi à cause de sa capacité de dissimulation. Il atteint l'apogée de cette vie vouée à la vengeance au moment où il enlève son masque devant le maître paralysé, et donc diminué, en lui révélant qu'il est l'assassin de ses enfants et la cause de la ruine de sa plantation. Sue a créé un personnage terrible et tout à fait original dans le panorama de la *littérature nègre*, un personnage qui porte, sans mystifications, les caractères d'un peuple d'esclaves contraint, le plus souvent, à préférer à la voie royale de la rébellion collective ou individuelle, des chemins de traverse. Mais le héros de Sue, contraint à sa condition négative par des forces contre lesquelles il ne dispose pas d'instruments de lutte efficaces, dénonce aussi l'illusion collective d'une rencontre fraternelle entre maîtres et esclaves, entre Blancs exploiteurs et Noirs exploités.

Ourika ou l'impossible rencontre à égalité entre Blancs et Noirs

Une attitude tout aussi dure, même si elle se présente dans une perspective renversée et dans un langage moins crû, est celle qui sous-tend l'histoire d'*Ourika* (1822) de Mme de Duras. Les vicissitudes de la protagoniste font émerger les préjugés qui conditionnent irrémédiablement la société de l'époque, en nous montrant un cas de racisme à l'état pur, ce qui confirme l'impossibilité, dans l'immédiat, d'une rencontre paritaire entre Blancs et Noirs. Avec Ourika, qui reprend la filière de tant d'héroïnes qui ont partagé les avatars des héros noirs au XVIII[e] siècle, la dépersonnalisation du personnage d'origine africaine est radicale : Ourika, amenée toute petite de

l'Afrique à Paris, a été élevée comme une Française dans un milieu cultivé et rien ne la distingue d'une jeune parisienne de l'époque, si ce n'est sa couleur de peau. Elle agit comme une jeune aristocrate vivant à cheval entre les XVIII[e] et XIX[e] siècles et plus rien, dans ses manières, ne rappelle ses origines africaines (laissons ici de côté la question de la crédibilité d'une telle histoire). Et pourtant sa vie sera bouleversée et enfin détruite par la prise de conscience d'une exclusion totale à la fois de la part de la société blanche, qui l'a enrichie de sa culture mais n'a pas su créer les conditions pour qu'elle puisse en bénéficier, que de la part de la société d'origine avec laquelle Ourika n'a plus rien en commun. De même la société coloniale, qui lui est tout à fait étrangère et, qui plus est, lui fait horreur, ne lui réserve aucune place. Et pourtant, paradoxalement, ce déracinement absolu et cette lactification pleinement réussie qui détruisent la vie d'Ourika, ont un rôle positif pour la revalorisation de l'image du Noir et pour la lutte contre toute discrimination. L'histoire de cette héroïne montre d'un côté – et il y en avait encore besoin [13] – qu'il n'existe pas d'infériorité génétique, puisqu'à parité de conditions les résultats pédagogiques sont les mêmes, et, d'un autre côté, témoigne de manière évidente l'absurdité de toute forme de racisme et le mal fondé de ses justifications, du moment qu'il n'y a plus aucune barrière d'ordre spirituel ou intellectuel entre Ourika et la société dans laquelle elle vit, si ce n'est une barrière marginale et de surface telle que la couleur de la peau. Ourika, une héroïne romantique à qui l'écrivain confie le rôle de porte parole de son propre malaise intérieur et de sa difficile intégration à la société de son temps, est donc aussi un porte parole efficace de la cause des noirs.

Le beau personnage de Lamartine dans son *Toussaint Louverture*

Je conclus mon analyse des héros de la diaspora, presque les seuls à avoir joué un rôle sur la scène littéraire française pendant plus de cent ans, par

---

13. Il suffit de parcourir un ouvrage *scientifique* de l'époque, l'*Histoire naturelle du genre humain*, (1824) de J.-J. VIREY pour s'en rendre compte. À la page 42 du T. II, on trouve une eau-forte de Mme Migneret choisie pour présenter les *espèces* : en haut il y a le Blanc, qui ressemble à un dieu, au centre le Noir, présenté comme trait d'union entre le Blanc et l'orang-outan qui est situé en bas. La collocation du haut vers le bas (ou vice versa), ainsi que la typologie des images choisies donnent immédiatement l'idée visuelle d'une chute, d'une déchéance ou bien d'un arrêt de développement. Le ton général de l'ouvrage confirme tout ce que l'image suggère de façon simplifiée et brutale.

une présentation rapide du *Toussaint Louverture* de Lamartine. La pièce, après une gestation très longue, a été publiée en 1850, deux ans après le décret d'abolition définitive de l'esclavage dans les colonies françaises, signé, entre autres, par Lamartine lui-même. Il s'agit d'un poème dramatique en cinq actes, mal réussi au dire même de l'auteur, mais la façon dont y a été envisagée l'histoire n'est pas dépourvue d'intérêt. Le poète s'était proposé – et son projet aboutit en partie – de mêler le drame familial avec celui du soldat et du politicien, de nous montrer non seulement le personnage historique mais aussi l'homme. De sorte que, derrière l'image taillée dans le granit du chef de révolte qui détruit un monde, apparaissent aussi bien les doutes, les incertitudes et les angoisses pour la destinée de ses fils que le profil d'un homme hostile à la violence, bien qu'il ait été contraint à en faire son compagnon de voyage. Un héros nuancé qui, face à un choix difficile, met toujours à la première place le rachat de ses frères noirs. Un beau personnage, qui fait penser, par certains côtés, au héros rebelle et conciliant du XVIII^{e} siècle mais enrichi par la présence d'un modèle historique de référence et par la plume d'un grand écrivain qui a su lui donner la vie.

Des héros noirs de la diaspora aux romans coloniaux en Afrique

À côté de ce *courant* qui prolonge, même si c'est avec de nombreuses variantes, la typologie du héros noir de la diaspora, commence à s'imposer une littérature qui situe ses histoires en Afrique, en accord avec les nouveaux intérêts coloniaux de la France après la perte définitive d'Haïti, dont l'indépendance est reconnue en 1825. On s'attendrait, suite à ce déplacement géographique, à des changements très positifs pour la représentation du personnage noir, finalement replacé dans son milieu naturel, mais les résultats, surtout si on les compare aux ouvrages dont je viens de parler, sont plutôt décevants. En effet deux conditionnements dangereux entrent encore en ligne de compte et agissent de manière antithétique : le préjugé de la supériorité culturelle, se doublant le plus souvent d'une supériorité raciale, qui déclenche un mécanisme plus ou moins conscient de dénigrement, et la mythisation exotique du milieu et des personnages, qui masque ou fausse la réalité. Entre ces deux pôles extrêmes, il y a, évidemment, toute une série d'œuvres et des personnages plus nuancés, qui n'ont ni le mérite de faire avancer le débat intellectuel ni celui de la réussite littéraire, si l'on excepte *Georges* (1841)

d'Alexandre Dumas. Le protagoniste de ce roman quelque peu autobiographique est toutefois un Mulâtre, un personnage très présent dans la littérature française du XIX^e^ siècle qui mériterait une étude fouillée, mais tout cela nous amènerait trop loin du parcours critique suivi jusqu'ici.

Les histoires situées en Afrique étant trop nombreuses pour qu'on essaie d'en faire une synthèse, même très rapide, je me limiterai à indiquer deux œuvres emblématiques à cheval entre les XIX^e^ et XX^e^ siècles, représentant les deux aspects, que j'ai évoqués plus haut, du préjugé culturel et de l'approche exotique : *Le roman d'un spahi* (1881) de Pierre Loti et *Terre de soleil et de sommeil* (1906) d'Ernest Psichari. Le protagoniste du roman de Loti est un Français, comme il arrive souvent dans les œuvres à contexte africain, mais la protagoniste féminine et les comparses sont Noirs et ils agissent de façon négative sur le destin du personnage. Le milieu est recréé avec soin, mais ce réalisme apparent est contredit par la présence obsédante du soleil, perçu par le protagoniste comme une force qui détruit la terre et obscurcit les consciences. Cette approche finit par donner une image négative de l'Afrique et de ses habitants, puisqu'elle les associe à une idée de mort. À la fin du roman nous assistons en effet à la mort du protagoniste, tué par ce continent qui suscite en lui un double mouvement d'attraction et de répulsion.

Psichari par contre, dans une sorte de journal de voyage où l'on trouve parfois des images contradictoires de l'Afrique et des Africains, tend à idéaliser certains personnages qu'il rencontre, comme les derniers représentants d'une humanité non contaminée qu'il oppose aux fils de la décadente civilisation occidentale. En réalité, Loti et Psichari vont vers l'Afrique non pas vraiment pour la comprendre, mais pour se retrouver eux-mêmes et créent l'image de l'autre en fonction de leurs besoins, de leurs idiosyncrasies et de leurs mythes personnels.

Dans ce panorama divers, mais assez homogène dans l'ensemble, fait irruption en 1921 une œuvre qui suscite une sorte de scandale, amplifié par l'attribution du prix Goncourt. Il s'agit du roman d'un fonctionnaire français en Afrique Équatoriale, René Maran, originaire de la Martinique et descendant des Noirs esclaves. Le regard de Maran sur le monde de ses origines lointaines n'est pas le regard nostalgique et mythifiant, que l'on rencontre souvent chez les écrivains afro-américains de cette époque, ni la vision dénigrante et hautaine de bon nombre d'écrivains européens. Son héros, Batouala, qui donne le titre au roman, est un chef de tribu doué de belles

qualités, mais aussi de faiblesses dont l'auteur se moque souvent. Pour la première fois, on a l'impression de rencontrer un personnage authentique, bien inséré dans son milieu naturel, au sein d'une société fondée sur un système de règles qui ont été consolidées au cours des siècles. Un héros sans grandiloquence, qui lutte inutilement contre le pouvoir destructeur de l'homme blanc. Sa mort solitaire marque la fin de son monde.

La contribution essentielle des nouveaux écrivains

Nous voilà donc arrivés au seuil de la *Négritude*, le mouvement culturel créé par les étudiants noirs à Paris autour des années trente de notre siècle, qui, malgré les critiques parfois féroces [14] qu'on lui a adressées par la suite, marqua l'entrée sur la scène littéraire occidentale d'écrivains noirs de langue française. Ils théorisaient le droit à la diversité, revendiquaient leur *négritude* et s'efforçaient d'élaborer des poétiques capables d'exprimer leur monde, leur histoire volée, leur silence séculaire. Les deux figures émergentes de ce mouvement, Aimé Césaire et Léopold-Sédar Senghor, qui ouvrirent le chemin à une littérature nouvelle, sont désormais des *classiques*. À l'intérieur du rapide panorama que je viens de brosser, le phénomène le plus significatif du XX^{e} siècle, au point de vue culturel, est la récupération de la part des écrivains noirs, africains ou afro-américains, de leurs histoires et de leurs héros et leur capacité de trouver, même dans la contamination des langues et des cultures, une voix personnelle. Il s'agit d'un résultat très important, presque d'une forme de palingénésie. En effet, dans la réalité de notre siècle finissant qui nous demande à tous d'affronter la présence, dans un même lieu, de peuples et de cultures différents et de nous y mesurer, la contribution des écrivains noirs peut devenir essentielle, puisqu'ils ont déjà fait l'expérience de ces brassages de différences. Un exemple éclairant, à ce propos, est représenté par Édouard Glissant [15], écrivain *français* de la Martinique, descendant des anciens esclaves. Il s'efforce de lire avec lucidité et sans préjugés le passé des Noirs et, plus généralement, l'histoire de tous les

14. Le plus virulent de ces textes critiques est celui de Stanislas ADOTEVI, *Négritude et négrologues*, Paris, 10/18, 1972.

15. Pour une bibliographie de l'œuvre et de la critique glissantiennes, cf. A. BAUDOT, *Bibliographie annotée d'Édouard Glissant*, Toronto, Éditions du GREF, 1991. À consulter aussi : *Du Pays au Tout-monde, écritures d'Édouard Glissant*. Actes du colloque de Parme du 18 mai 1995, avec la participation de l'auteur, réunis et introduits par E. PESSINI, Università di Parma, 1998.

peuples, pour envisager la possibilité que l'expérience de tous puisse contribuer à la construction d'un avenir où des langues et des cultures différentes pourront se rencontrer, tout en évitant les risques de l'homologation ou de la confusion destructrice de l'ancienne Babel.

Dans un contexte mondial qui va de plus en plus rapidement vers ce que Glissant appelle, en empruntant le mot à l'expérience coloniale, un phénomène de créolisation, le problème numéro un est, pour nous tous, celui de l'identité, c'est à dire de la capacité d'adaptation à des réalités différentes et multiples, sans les risques aliénants d'une dépersonnalisation en tant qu'individus et en tant que peuples. Dans ses écrits théoriques, en particulier dans *Poétique de la Relation* (1990) et dans *Introduction à une poétique du divers* (1996), mais aussi dans ses textes littéraires, surtout dans le roman *Tout-Monde* (1993), Glissant imagine un personnage non pas sans racines, mais doué d'une capacité d'enracinement multiple qui pourra lui permettre d'être soi-même et pleinement à son aise dans des contextes très différents.

Du héros *lactifié* créé au XVII[e] siècle par Aphra Behn et relancé en France au XVIII[e] siècle par tant d'écrivains de second ordre, on arrive donc, avec Glissant, au héros rhizomatique, du nom du tubercule aux nombreuses racines, dont l'image avait déjà été employée par Deleuze et Guattari [16]. Mais, dans la réflexion de Glissant, ce héros peut être indifféremment Noir ou Blanc, car la créolisation nous concerne tous, quelle que soit notre civilisation d'appartenance ou notre couleur de peau. Un beau rêve, dans lequel des parcours qui s'étaient autrefois croisés par imposition vont peut-être se rencontrer par amitié.

16. G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Rhizome,* (1976), repris en introduction au volume : *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.

Les éditions **Karthala** *lancent une nouvelle collection dirigée par Paul Coulon*

Mémoire d'Églises

Dans le domaine religieux comme en tout autre, notre monde est arrivé à un tournant. Depuis trente ans, nous avons été les spectateurs et les acteurs d'une formidable mutation du panorama religieux mondial et de la situation du christianisme en particulier. Au milieu du XX[e] siècle, un peu plus d'un catholique sur deux dans le monde vivait en Europe et en Amérique du Nord ; le début du nouveau millénaire n'en comptera plus qu'un sur trois et, vers cette époque, l'Afrique aura presque autant de chrétiens que l'Europe occidentale.

Cette situation est le fruit de l'histoire : l'histoire missionnaire des XIX[e] et XX[e] siècles. Des colonisations aux indépendances, non sans douleurs, des communautés chrétiennes sont nées en dehors de l'Occident, puis de véritables Églises, qui se sont affirmées et témoignent autrement de l'Évangile du Christ. Elles se penchent aujourd'hui sur leurs origines et veulent en connaître les sources.

Il convient que rien ne se perde de la mémoire fondatrice des origines, dans toute son épaisseur de gloire et de misère, de grâce et de péché. La collection *Mémoire d'Églises* entend se situer dans cette perspective en recourant à *une approche historique* qui, dans toute la mesure du possible, tiendra compte aussi bien des *missionnés* que des *missionnants*, autant de la réception que de l'annonce.

Dans la collection, en juin 1999 :

Jean BONFILS : *La Mission catholique en République du Bénin, des origines à 1945*

Guy PANNIER : *L'Église de Pointe-Noire (Congo-Brazzaville). Évolution pastorale de 1947 à 1975*

François NOIRET : *Pierre Ratsimba (1846-1919), le fondateur oublié de l'Église de Fianarantsoa (Madagascar)*

Éditions Karthala 22-24, boulevard Arago 75013 Paris

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 103 à 126.

Écriture et esclavage dans la littérature africaine et antillaise d'expression française au XX^e siècle

Marie-José Hoyet *

« Peut-être est-ce un peu cela, une vie de Nègre. Esclave. Vendu. Acheté, revendu, instruit. Jeté aux quatre vents… »

Yambo OUOLOGUEM, *Le Devoir de violence*

« La chaîne brisée par les uns se reformait pour ligoter les autres. Une chaîne sans fin… »

Bertène JUMINER, *Au seuil d'un nouveau cri*

« Nul lieu du Monde ne peut s'accommoder du moindre oubli d'un crime, de la moindre ombre portée. Nous demandons que les non-dits de nos histoires soient conjurés pour que nous entrions tous ensemble, et libérés, dans le Tout-Monde. Ensemble encore, nommons la traite et l'esclavage perpétrés dans les Amériques : CRIME CONTRE L'HUMANITÉ. »

Édouard GLISSANT et Patrick CHAMOISEAU

Les commémorations ont au moins ceci de bon, comme je l'ai dit au cours de plusieurs interventions que j'ai faites récemment à propos de l'abolition de l'esclavage dans les possessions françaises en 1848[1], qu'elles sont

*. Université de L'Aquila.

1. Cf., pour les textes publiés en Italie, le dossier *Poesia e schiavitù* (I-II-III), in *Pagine*, n° 22-23-24, 1998, p. 28-33, 15-21, 11-16 ; et l'article *É finita la schiavitù ?*, in *Via Po*, 1er au 2 août 1998, p. 1-6.

une occasion pour tous – en l'occurrence à la fois pour l'Occident et le monde noir – d'effectuer enfin une relecture de l'histoire. Et cette relecture ne se fait pas toujours, loin s'en faut, dans le même sens, ce qui explique que les manifestations officielles organisées aux Antilles-Guyane et à la Réunion en 1998 aient souvent été jugées trop *blanches* et trop franco-françaises. Elles ont d'ailleurs parfois suscité un net refus de s'associer à tout anniversaire et même engendré des controverses et des contre-initiatives de la part des populations des Départements français d'Outre-mer qui, soulignons-le, réfutent pour la plupart le terme même d'abolition et entendent commémorer, quant à elles, la victoire des luttes abolitionnistes et des révolutions antiesclavagistes.

Un thème négligé par la critique et l'histoire littéraire

Cette relecture que je tenterai d'exposer sous forme de panorama se limitera à celle de l'histoire de la traite et de l'esclavage au travers de quelques exemples significatifs empruntés à des œuvres littéraires africaines ou de la diaspora noire. Il n'existe à ce jour, comme j'ai pu le constater à mon grand étonnement en abordant pour la première fois la question, aucune étude d'ensemble sur le sujet, mais seulement quelques analyses ponctuelles sur des auteurs déterminés, les plus connus évidemment. Ce qui ne signifie pas que d'autres écrivains n'aient pas abordé le thème – ne serait-ce que de manière allusive – ou n'aient pas situé certaines de leurs fictions durant la période esclavagiste, mais simplement cet aspect des textes n'a guère retenu l'attention de la critique et a également été négligé par l'histoire littéraire. Cependant, d'une manière générale, on peut constater que dans la littérature africaine les œuvres qui y font référence sont assez rares, alors que dans la littérature des Antilles et de la Guyane elles occupent une place beaucoup plus importante même si celle-ci est encore trop limitée, selon l'écrivain martiniquais Patrick Chamoiseau qui constatait récemment que « les histoires d'esclavage ne nous passionnent guère. Peu de littérature se tient à ce propos [2] ».

---

2. P. CHAMOISEAU, *L'Esclave vieil homme et le molosse,* Paris, Gallimard, 1997, p. 17.

Il faut donc prendre acte que les conditions jusqu'à ce jour n'étaient pas favorables à cette opération de mémoire, que personne n'était prêt à se pencher sur ce qui a été qualifié par l'historien Jean-Michel Deveau de « plus grande tragédie de l'histoire humaine, par son ampleur et sa durée [3] » et qui est un phénomène bien spécifique puisque la traite transatlantique n'a concerné que les Noirs d'Afrique.

Il y a lieu de supposer que – au-delà des commémorations – c'est la situation actuelle de multiculturalité, l'évolution de la société vers la multiethnicité qui a stimulé une tentative de prévenir de nouvelles montées d'intolérance et de racisme à une époque où les risques de révisionnisme, voire de négationnisme, se multiplient et continueront à se multiplier si on ne fait pas un discours de mémoire et si on ne développe pas le dialogue interculturel. C'est dans ce sens que s'exprime Doudou Diène, directeur des projets interculturels de l'Unesco et responsable du programme « La Route de l'esclave », qui, s'interrogeant sur les enjeux du troisième millénaire, se demande si l'idéologie qui sous-tendait la traite a vraiment disparu : « Toute tragédie humaine collective occultée et non assumée peut se reproduire sous d'autres formes [4]. »

Occultés, la traite et l'esclavage l'ont été dans les mentalités tant de l'Occident – à cause de la mauvaise conscience européenne – que du monde noir – à cause de la difficulté de surmonter la honte et l'horreur indissolublement liés au phénomène – et occultés à plus forte raison dans la littérature et les arts, à de rares exceptions près qui se plaçaient du point de vue européen, c'est-à-dire toujours dans une perspective eurocentriste. Je rappelle avant tout qu'il faut distinguer l'esclavage de la traite car l'esclavage dit interne a toujours existé, depuis l'Antiquité, dans la société gréco-romaine, dans le monde arabe et auprès de différentes ethnies africaines où la société traditionnelle fortement hiérarchisée était régie par un système de castes : les prisonniers de guerre entre les royaumes rivaux devenaient esclaves domestiques et s'inséraient parfois dans le cercle familial au point d'être adoptés, affranchis, voire ennoblis par le maître.

---

3. J.-M. DEVEAU, *La France au temps des négriers*, Paris, France-Empire, 1994.
4. D. DIÈNE, *La Route de l'esclave. La mémoire affranchie*, in *Sources Unesco*, n° 99, mars 1998, p. 7.

L'esclavage traditionnel en Afrique

C'est là le sujet du premier roman africain d'expression française intitulé précisément *L'Esclave,* publié en 1929 par le Dahoméen Félix Couchoro [5]. Le protagoniste, acheté au marché des esclaves, puis adopté par son maître, n'apparaît en définitive victime que de l'esclavage de ses propres passions et le roman – qui porte en sous-titre la mention *Une nuit d'amour sous les tropiques* – bien que marquant le début d'une prise de conscience du conflit chez le colonisé entre valeurs anciennes et nouvelles, ne contient aucune critique, aucun réquisitoire contre des pratiques encore en cours. Publié à l'apogée du colonialisme français – les historiens s'accordent pour voir dans l'année 1930 le triomphe de la littérature coloniale – ce roman psychologique, fortement imprégné de morale occidentale, suit le modèle chrétien jusque dans son dénouement, et à la fin l'esclave est puni pour ses crimes : jalousie, ambition, adultère.

Pour les années 1940, je ne prendrais qu'un seul exemple, dans le genre du conte cette fois. *Les trois amis* [6], écrit lui aussi par un Dahoméen, Abdou Serpos Tidjani et paru en 1944, retrace l'histoire d'un jeune homme qui par la ruse – topos récurrent – réussit à vendre celui qui se considérait comme son meilleur ami à un trafiquant d'esclaves. Le thème principal n'est donc pas, ici non plus, l'esclavage, mais la trahison. Cet aspect de l'esclavage traditionnel institutionnalisé, jamais dénoncé mais accepté comme une réalité courante, se retrouve dans de nombreuses œuvres qui font état de captifs (comme si le mot *esclave* était frappé d'une sorte de tabou, de même que pendant longtemps on ne dira pas *la traite* mais *la chose*), le plus souvent de captives, devenues domestiques ou concubines des chefs qui avaient gagné une des nombreuses guerres de conquêtes, fréquentes entre ethnies voisines.

---

5. F. COUCHORO, *L'Esclave*, Paris, Éd. de la Dépêche africaine, 1929. En effet, comme le montre Alain Ricard dans son essai *Naissance du roman africain : Félix Couchoro* (Paris, Présence Africaine, 1987), ce roman n'a été précédé que de deux seules publications écrites par des autochtones des colonies françaises d'Afrique dans lesquelles la création littéraire est restée à un stade embryonnaire. La première, *Les trois volontés de Malic* (1920), de l'instituteur sénégalais Ahmadou Mapaté DIAGNE (Coll. «Les livres roses pour la jeunesse», Larousse), est un récit d'une vingtaine de pages destiné à l'apprentissage de la lecture pour les écoliers africains, et donc rédigé à des fins pédagogiques. La deuxième, *Force Bonté,* du tirailleur sénégalais Bakary DIALLO (Paris, Rieder, 1926) est un récit autobiographique conçu et rédigé sous la protection de la fille d'un haut fonctionnaire colonial français. *Batouala*, de René MARAN - sous-titré *véritable roman nègre* et prix Goncourt 1921 - n'est pas, quoique l'action se situe en Afrique centrale, un roman africain à proprement parler puisque son auteur est né en Martinique de parents guyanais.

6. A. SERPOS TIDJANI, *Les trois amis*, in *Le Dilemme,* Paris, Silex, 1983.

La leçon des contes dérivés de la tradition orale nous renvoie à d'autres genres relevant du patrimoine de l'oralité qui ont fait l'objet de recherches exhaustives comme celle de Jean-Norbert Vignondé sur les proverbes de l'ancien Dahomey [7], qui souligne une certaine récurrence et une spécificité des proverbes fon où apparaît la figure du négrier. Appartenant à un genre fortement ancré dans le domaine social et donc révélateur de l'histoire du peuple dans toutes ses dimensions, ces proverbes, loin d'être de simples réservoirs de sagesse ancestrale, ont une structure narrative et témoignent d'une réalité vécue, à savoir la participation active des Noirs d'abord dans la mise en esclavage, ensuite dans le commerce d'autres Noirs.

La traite entre Africains : une récente sortie de l'amnésie totale

Les historiens qui ont étudié la traite transsaharienne à partir du Maghreb vers le Proche-Orient et l'Océan indien ont insisté sur le fait qu'il n'y a pas de commune mesure entre celle-ci et la traite transatlantique qui nous intéresse ici et qui a vu plusieurs pays côtiers d'Afrique occidentale, comme l'actuel Bénin et le Ghana, s'enrichir démesurément en un bref laps de temps. Stimulés par l'appât du gain, les chefs multipliaient les guerres internes en s'enfonçant de plus en plus au cœur du continent pour se procurer des captifs à échanger contre des armes avec les Portugais d'abord et avec toutes les puissances européennes par la suite. Ce qui aboutit d'une part à l'effondrement des grands empires africains (Kongo, Dahomey), de l'autre à la destruction des systèmes sociaux sans État qui, peu structurés, se trouvèrent privés de leurs éléments de cohésion et se désagrégèrent.

Malgré l'importance de l'évocation du passé dans la littérature africaine – il s'agit le plus souvent de celui de l'Afrique ancienne idéalisée et un peu stéréotypée – ceux qui étaient le plus directement concernés n'avaient pu, jusqu'à une époque récente, renouer les fils rompus de l'histoire. Sur certains aspects de la traite, il y a eu pendant longtemps une amnésie africaine totale dont peu à peu les écrivains et quelques cinéastes se sont dégagés.

---

7. J.- N. VIGNONDÉ, *Esclave et esclavage dans la parémiologie fon du Bénin*, in *La Chaîne et le lien. Une vision de la traite négrière* (Éd. D. Diène), Paris, Unesco, 1998, p. 345-354.

Certes, dès les années 1940, quelques poètes engagés avaient évoqué l'horreur de l'esclavage, comme David Diop (Sénégal) dont le recueil *Coups de pilon* [8] a été publié en 1956, de même que Bernard Dadié (Côte d'Ivoire) dans *Hommes de tous les continents* [9] qui réunit toute sa production depuis 1943, mais c'est surtout à partir des années 1970 que les œuvres abordant l'esclavage de front vont se multiplier dans les différents genres littéraires. Au théâtre, c'est encore Bernard Dadié qui va développer le thème dans deux pièces importantes, *Béatrice du Congo* [10] et surtout *Îles de tempête* [11], drame historique consacré à Toussaint Louverture à la veille de l'indépendance d'Haïti.

Bien qu'affectant tous les genres littéraires, c'est essentiellement dans les œuvres narratives qu'on trouve des représentations directes de cette dimension endogène de la traite. Le roman qui le premier rompt avec la tradition et démystifie les images édéniques et innocentes de l'Afrique est *Le Devoir de violence* [12] du Malien Yambo Ouologuem, récompensé par le prix Renaudot en 1968. Opérant une véritable réécriture de l'histoire contre les idées reçues, il puise à toutes les sources pour peindre un tableau des horreurs (anthropophagie, sadisme, perversions sexuelles, etc.) et montre que l'oppression existait aussi dans l'Afrique précoloniale. Défendant des thèses diamétralement opposées à celles de l'histoire officielle, un chapitre entier retrace l'historique de la traite en Afrique de l'Ouest de 1200 à nos jours (de la traite orientale à la traite clandestine qui perdure malgré l'abolition officielle) et de ses avatars, dont la *zombification* pratiquée tant par les Européens que par les Africains. Le sort réservé aux serfs et captifs razziés – véritables morts-vivants car dépersonnalisés et aliénés – utilisés comme main-d'œuvre gratuite, occupe la plus grande partie de cet ouvrage complexe qui fait le procès de toute violence.

---

8. D. DIOP, *Coups de pilon*, Paris, Paris, Présence Africaine, 1956.

9. B. B. DADIÉ, *Hommes de tous les continents,* Paris, Présence Africaine, 1967.

10. B. B. DADIÉ, *Béatrice du Congo*, Paris, Présence Africaine, 1970. Grande fresque historique, la pièce relate la conquête du Congo, la rencontre des premiers Européens avec les Africains et l'histoire de la nouvelle religion chrétienne fondée au début du XVIII[e] siècle par la prophétesse Kimpa Vita, rebaptisée Dona Béatrice. L'auteur fait allusion aux résistances du peuple et des dignitaires aux esclavagistes blancs qui furent très fortes dès l'arrivée des Portugais.

11. B. B. DADIÉ, *Îles de tempête,* Paris, Présence Africaine, 1973. Le premier tableau intitulé « Les traites » met l'accent sur les horreurs de l'esclavage et de l'asservissement colonial.

12. Y. OUOLOGUEM, *Le Devoir de violence*, Paris, Seuil, 1968.

D'autres écrivains, descendants d'anciens esclaves affranchis qui ont été sensibilisés par le sujet, utilisent des souvenirs authentiques. C'est le cas du Zaïrois Zamenga Batukezanga qui, dans une fable pleine d'humour intitulée *La Terre des Ancêtres* [13], consacre un chapitre entier, sur le mode de la dérision, à la naissance de la traite dans les zones côtières, puis dans les villages de l'intérieur, jusqu'à son abolition le jour où l'opinion mondiale se mobilisera.

Quelques œuvres sur les conséquences de la traite

La traite et ses conséquences (saignée démographique, pillage des ressources humaines et naturelles, etc.), quoique très connues des historiens, ont été peu ou pas explorées par la littérature. Toutefois, quelques œuvres ont fait référence aux exactions des négriers au cœur du continent noir qui favoriseront ensuite la vague expansionniste européenne dans une Afrique affaiblie, de même qu'aux luttes de certains chefs, « résistants charismatiques [qui] se sont opposés à la traite, à l'esclavage, puis à la colonisation, obligeant ainsi les puissantes nations occidentales à se battre durement pour parvenir à leurs fins [14] ». C'est là le thème central de plusieurs œuvres littéraires (épopées, drames) et cinématographiques qui décrivent le combat mené par Soundjata, fondateur de l'empire du Mali, contre l'institution esclavagiste, ou le refus du chef zoulou Chaka d'ouvrir son pays aux marchands d'esclaves et son suicide devant l'échec de son rêve panafricain, ou bien la résistance farouche de Samory Touré à la conquête de la Guinée par les Français ou encore le choix de la prison et de l'exil, plutôt que de la soumission à l'envahisseur européen, par le roi dahoméen Béhanzin.

Le passage de l'esclavage au servage, grâce à l'institution du travail forcé, réglementée juridiquement par le code de l'Indigénat – qui est à la société coloniale ce que le Code noir avait été à la société esclavagiste – et qui consistait à recruter de la main-d'œuvre de force pour réaliser des entreprises d'envergure, a inspiré, entre autres, deux chroniques camerounaises. *Cette Afrique-là* [15], de Jean Ikelle Matiba, description des camps de concen-

13. Z. BATUKEZANGA, *La Terre des Ancêtres*, Kinshasa, Éd. Basenzi, 1974.
14. T. N'DIAYE, *Mémoire d'errance*, Paris, Éd. A3, 1998, p. 9.
15. J. Ikelle MATIBA, *Cette Afrique-là*, Paris, Présence Africaine, 1963.

tration africains présentée comme un document authentique, stigmatise tous les maux du colonialisme, et *Complaintes d'un forçat* [16], de Henri-Richard Manga Mado rappelle les trois types de travaux forcés pratiqués par les Blancs en Afrique, à savoir la construction des lignes de chemin de fer, l'exploitation des mines d'or et le défrichement de la forêt, et effectue une mise en accusation violente d'un aspect encore mal connu de la vie coloniale qui aboutit à la décimation totale d'un groupe ethnique. D'autres écrivains, parmi lesquels Mongo Beti, Alioum Fantouré et surtout Ousmane Sembène, s'attacheront aussi à rappeler tous les corollaires de l'esclavage à l'époque coloniale. Chez ce dernier, en effet, l'écriture fictionnelle s'élaborant le plus souvent à partir d'un fait divers, lui permet d'évoquer différents épisodes réels, notamment l'exploitation des immigrants et la répression des grèves qu'il relate dès 1956 dans *Le Docker noir* [17], dont le protagoniste est un syndicaliste sénégalais du port de Marseille, auteur d'un roman intitulé *Le dernier voyage du négrier Sirius* ; la révolte des manœuvres de la ligne de chemin de fer Dakar-Niger (dépassée en nombre de victimes seulement par la tristement célèbre construction du *Congo-Océan*) qui est au centre du roman *Les Bouts de bois de Dieu* [18]; et enfin l'esclavage néo-colonial qui conduira au suicide une jeune femme exploitée par ses patrons français, dans *La Noire de...* [19], dont il a tiré en 1966 son premier long métrage cinématographique qui obtint de multiples récompenses internationales.

Un discours nouveau : « Ouidah 92 »

Récemment, c'est sans aucun doute le Bénin qui a contribué le plus à lever le voile sur certains problèmes et à tenter de sortir l'Afrique et l'Europe de leur interminable discours de responsabilité et de culpabilité. En effet, un groupe d'intellectuels béninois s'est senti dès 1989 concerné par la proposition d'Haïti de rompre le silence et a décidé d'organiser le festival

16. H.- R. MANDA MADO, *Complaintes d'un forçat,* Yaoundé, Clé, 1970.
17. O. SEMBÈNE, *Le Docker noir*, Paris, Nouvelles Éditions Debresse, 1956
18. O. SEMBÈNE, *Les Bouts de bois de Dieu,* Paris, Le Livre contemporain, 1960
19. O. SEMBÈNE, *La Noire de...,* in *Voltaïques*, Paris, Présence Africaine, 1962.

« Ouidah 92 » qui a permis aux Africains d'effectuer un travail sur soi et de réfléchir, pour la dépasser, sur l'intériorisation des stéréotypes, en particulier de l'infériorité [20]. Ensuite, le projet international « La Route de l'esclave » a permis, à partir de 1994, de refaire le chemin de l'histoire : il s'agit d'un vrai parcours, aujourd'hui jalonné de sculptures commémoratives, œuvres d'artistes contemporains béninois, et de quelques autres représentations destinées à perpétuer l'esclavage dans la mémoire collective et à stimuler la recherche et la création. Si Ouidah, située sur l'ancienne Côte des esclaves, fut bien la plaque tournante de la traite et est encore aujourd'hui l'un des sites les plus chargés de vestiges, il existe d'autres lieux de mémoire, tel que Cape-Coast et El Mina au Ghana et l'île de Gorée au Sénégal, inscrite au patrimoine mondial de l'Unesco, tous évoqués par Bernard Dadié dans son célèbre poème, « Black Star » :

> Cape-Coast-Gwa !
> Elmina ! Ouidah !
> Citadelles d'infortune
> Esclaves vers l'enfer
> L'Empire a changé de nom
> Le négrier de fanion.
> Homme !
> Cape-Coast-Gwa !
> Elmina ! Ouidah !
> Ici dans le jour sont morts des rêves
> Ici dans les fers et la nuit sont morts des hommes [21].

En outre, le Bénin est l'un des seuls états (avec le Libéria et la Sierra Leone) où les esclaves ont pu faire retour au continent d'origine car, déportés au Brésil, certains ont pu acheter leur liberté et d'autres, considérés comme dangereux pour le système de plantations, ont été purement et simplement renvoyés : ils portent tous des noms portugais et leurs descendants ont, pour répondre à l'appel de l'histoire, recueilli les souvenirs de la traite

---

20. Cf. la *préface* de N. Soglo, ex-Président de la République du Bénin, dans *La Chaîne et le lien*, p. 3-8 : « Le pire n'est pas pour les peuples noirs d'avoir été victimes, pendant des siècles, de la plus grande déportation de l'histoire humaine, la traite négrière. Le pire est qu'ils aient eux-mêmes, jusqu'à un certain point, intériorisé le discours raciste et fini par se croire inférieurs. » (p. 3)

21 B. B. DADIÉ, « Black Star », in *Hommes de tous les continents, op. cit.*, p. 43.

et enquêté sur leurs origines On dispose donc de témoignages, écrits ou filmés (documentaires), dans lesquels le sujet n'est pas la traite, mais bien la mémoire refoulée de la traite [22].

Entre l'Afrique et les Caraïbes, l'œuvre de Maryse Condé

A la charnière des deux aires géographiques, africaine et caraïbe, qui nous intéressent ici, se trouve un livre remarquable qui retrace de la manière la plus complète l'enchaînement des différents facteurs historiques. *Ségou* [23], de la Guadeloupéenne Maryse Condé, relate la fin des grands empires florissants du Mali, vers la fin du XVIII[e] siècle, au moment où advient la rencontre de plusieurs faits déterminants à savoir, d'une part, l'avancée de l'islam et du christianisme à l'intérieur du continent et, d'autre part, l'installation de comptoirs dans les zones côtières qui vont très vite déboucher sur le commerce triangulaire.

A travers l'histoire de plusieurs générations d'une riche famille de notables bambara (car, contrairement à ce que l'on croit généralement, le trafic négrier toucha toutes les strates sociales), cette grande fresque historique affronte tous les aspects de l'esclavage et de la traite et leurs retombées sur le groupe familial, le pays, l'Afrique et les Amériques. Revisitant plusieurs lieux de la diaspora noire (Brésil, Jamaïque), elle évoque, parmi un grand nombre de cas de figures, le voyage transatlantique vers le Brésil de l'un des protagonistes et le retour d'un de ses fils, affranchi, sur la Côte des esclaves. Et ce n'est pas un hasard si Maryse Condé occupe une place à part dans ce champ littéraire bien délimité, car, antillaise, elle a vécu longtemps en Afrique (Ghana, Sénégal, Guinée, où elle a situé ses deux premières fictions) et connaît bien les deux réalités, africaine et insulaire.

Immédiatement après cette reconstruction historique, magistrale et solidement documentée, Maryse Condé se livre à une nouvelle exploration de

---

22 Il semble toutefois que, par un effet pervers de l'histoire sur les mentalités, la traite ait été revendiquée, non plus en tant que phénomène négatif, par une petite communauté de Ouidah qui cultiverait encore aujourd'hui une sorte de sentiment d'infériorité en tant que descendant de ceux qui n'ont pas été choisis et déportés au Nouveau Monde ; en effet, un certain nombre d'individus arrivés aux comptoirs d'embarquement étaient refusés par les négriers car ils ne correspondaient pas aux canons de revente. Il s'agit d'une étude inédite encore en cours qui m'a été signalée à Porto-Novo (Bénin).

23 M. CONDÉ, *Ségou*. (1.*Les murailles de terre* ; 2. *La terre en miettes*), Paris, Laffont, 1984-1985.

l'ordre esclavagiste, du point de vue féminin cette fois, dans un récit écrit à la première personne *Moi, Tituba sorcière noire* [24]. Esclave de la Barbade déportée en Amérique du Nord, Tituba est impliquée dans le célèbre procès des sorcières de Salem en 1692. Condamnée puis amnistiée, elle revient dans son île natale où elle sera pendue pour avoir fomenté une révolte d'esclaves. Dans ce roman, Maryse Condé réhabilite la figure féminine, oubliée ou négligée jusque là par la littérature.

Dans l'aire caraïbe, « l'esclavage habite tout discours »

En ce qui concerne l'aire caraïbe proprement dite, je dois faire un choix car le thème sous-tend – certes selon des modalités diverses – presque toute la production littéraire antillo-guyanaise [25]. « L'esclavage habite tout discours écrit ou oral [26] », dit Fanta Toureh qui constate combien jusqu'à ce jour les contes récents et les romans, même quand il s'agit des histoires les plus drôles et les plus gaies, en sont imprégnés.

Quant à la tradition orale, et ce qu'il nous en reste transposé à l'écrit, je me limiterai aux contes animaliers, genre bien vivace encore, hérités des contes africains de la savane ou de la forêt mais dont la signification s'est transformée radicalement. Là où les animaux africains plus ou moins anthropomorphisés représentaient des qualités ou des travers humains – tels la sagesse en opposition à la ruse, l'avidité ou l'intolérance – incarnés par des figures toujours en situation conflictuelle (comme le renard et l'araignée, la tortue et la hyène), la transposition en terre créole reflète un changement des rapports de force. Certains animaux, les mêmes pour la plupart quoique n'existant pas aux Antilles, comme le tigre ou l'éléphant, incarnent les différentes classes ou races d'une société esclavagiste fortement hiérarchisée. Le rusé peut être tour à tour l'esclave ou le maître blanc, selon l'évolution

---

24. M. CONDÉ, *Moi, Tituba, sorcière noire... de Salem*, Paris, Mercure de France, 1986.

25. La problématique se pose différemment pour Haïti, même si nous avons en poésie de grands classiques sur l'esclavage avec J. ROUMAIN, *Bois d'ébène* et René DEPESTRE, *Minerai noir* et sa « trésorerie de chair noire » pour ne citer qu'eux. L'indépendance d'Haïti en 1804, a été gagnée grâce à la grande révolte des esclaves qui s'est déclenchée après une longue série de rébellions, précisément lors de la tentative de rétablissement de l'esclavage en 1802 par Napoléon. Cette victoire chèrement acquise, car l'État haïtien devra payer une dette énorme à la France pour indemniser les colons, abolit du même coup l'esclavage.

26. F. TOUREH, *L'imaginaire dans l'œuvre de Simone Schwarz-Bart. Approche d'une mythologie antillaise*, Paris, L'Harmattan, 1986.

de la société et la dureté des conditions de vie, et au fur et à mesure de l'émergence d'une nouvelle classe, intermédiaire, entrent en scène les mulâtres. Mais de nouveaux personnages sont introduits, comme Colibri qui représente l'esclave fugitif jouant du tambour pour appeler à la révolte, que l'on retrouve dans le célèbre *Conte Colibri* qui, avec des variantes, rend compte de la tragique expérience des luttes des esclaves marrons [27].

En ce qui concerne l'écrit, et quelle que fût la place accordée à l'univers de la plantation dans les œuvres du début du siècle, ce n'est qu'en 1939, avec le poème magistral d'Aimé Césaire *Cahier d'un retour au Pays natal* qu'apparaît le thème de l'odyssée noire et que se réveille vraiment la mémoire nègre.

Première œuvre du mouvement de la Négritude qui commence vers 1933 dans le milieu des étudiants africains et antillais de Paris (mouvement intellectuel et artistique puis politique, qui marque la prise de conscience du passé africain et qui exprime la revendication de l'africanité), le *Cahier* est également le premier texte poétique qui utilise ce néologisme. Aimé Césaire y élabore une écriture poétique qui déconstruit la langue car elle est la seule apte à exprimer l'inexprimable, à restituer ce qui n'a jamais été dit auparavant : le cri de la cale qui devient « le grand cri nègre ». Si le souvenir de la traite est évoqué directement dans deux passages précis du *Cahier,* l'un et l'autre se référant directement au bateau négrier :

> Nous vomissure de négrier
> Nous vénerie des Calebars
> quoi ? Se boucher les oreilles ?
> Nous, soûlés à crever de roulis, de risées, de brume humée !...
> Pardon tourbillon partenaire !
> J'entends de la cale monter les malédictions enchaînées, les
> hoquettements des mourants, le bruit d'un qu'on jette à la mer...[28]

> le négrier craque de toute part... Son ventre se convulse et résonne...
> L'affreux ténia de sa cargaison ronge les boyaux fétides de l'étrange
> nourrisson des mers [29] !

---

27. Cf. A. CÉSAIRE, R. MÉNIL, « Introduction au folklore martiniquais », in *Tropiques*, n° 4, janvier 1942, p. 7-19. Cf. également M. CONDÉ, *La Civilisation du bossale. Réflexions sur la littérature orale de la Guadeloupe et de la Martinique*, Paris, L'Harmattan, 1978.

28. A. CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal* (éd. définitive), Paris, Présence Africaine, 1956, p. 39.

29. *Ibid.*, p. 61.

Toute l'œuvre poétique de Césaire est traversée par le thème de l'esclavage dont le lexique récurrent imprègne jusqu'aux titres mêmes, comme dans *Ferrements* qui commence ainsi :

> le périple ligote emporte tous les chemins
> seule la brume garde ses bras ramène la ville au port en palanquin
>
> et toi c'est une vague qui à mes pieds t'apporte
> ce bateau-là au fait dans le demi-jour d'un demi-sommeil
> toujours je le connus
>
> tiens-moi bien fort aux épaules aux reins
>
> esclaves [30]

Le signal est donné, dès lors toutes les œuvres des Antilles-Guyane y feront peu ou prou référence. La prise de conscience et l'importante floraison poétique des années 1940-1960 sera ensuite relayée par le roman et l'essai dans la littérature la plus récente.

La traite au cœur de l'œuvre du Martiniquais Édouard Glissant

Dans l'impossibilité de citer toutes les occurrences de la traite chez les poètes martiniquais, guadeloupéens et guyanais (Léon-Gontran Damas, Guy Tirolien, Paul Niger, Sony Rupaire, Ernest Pépin, Élie Stephenson), je ne retiendrai ici qu'Édouard Glissant dont les recueils font également, dès le premier, *Le Sang rivé* (1947-1954), une grande place au vaisseau négrier :

> Et vous aurez beau faire, capitaine, la gymnastique de vos fers rouges sur mes lèvres ne me forcera pas vers ce gruau marqué de l'escompte de ma chair,
> La pluie vous tient entre les îles, négriers chercheurs d'Atlantique, tant d'orages bravés à nous garder un peu de l'air putride de vos barques [31].

---

30. A. CÉSAIRE, « Ferrements » in *Ferrements*, *La Poésie*, Paris, Seuil, 1994, p. 301.
31. E. GLISSANT, « L'air nourricier », in *Le Sang rivé*, *Poèmes complets*, Paris, Gallimard, 1994, p. 31.

Mais c'est surtout dans *Les Indes* (1955) que, après avoir évoqué la découverte des Indes occidentales et la conquête, il retrace dans une section intitulée précisément « La Traite », l'épopée des *migrants nus* et affirme : *nous sommes fils de ceux qui survécurent* :

> La Traite. Ce qu'on n'effacera jamais de la face de la mer. [...]
> C'est un massacre ici (au réservoir de l'Afrique) afin de compenser le massacre là-bas. La monstrueuse mobilisation, la traversée oblique, le Chant de Mort [32].

Les poèmes de Césaire et de Glissant ont donné lieu à de nombreuses lectures dont plusieurs se sont arrêtées sur cet aspect de leur œuvre et je ne peux qu'y renvoyer[33]. Cependant une comparaison, bien que rappelant qu'ils ont observé tous deux « les îles du point de vue du voyage », établit un distinguo essentiel entre deux types de mémoire : « Le *Cahier* est un cri là où *Les Indes*, dans sa structure même, se donne comme arpentage. Césaire semble savoir alors que Glissant recherche. En sorte que le premier serait déjà une mémoire quand le second fréquenterait l'archive. Cette distinction entre archive et mémoire va impliquer – nous disent les auteurs de cette analyse subtile – non seulement des stratégies poétiques différentes mais, sans doute, des visions historiques également différentes [34]. »

Les romans de Glissant ont souvent pour cadre l'habitation, comme *La Case du commandeur* [35] qui évoque, entre autres, le moment où les esclaves ont arraché la proclamation d'abolition en 1848, mais on remarquera la prééminence du thème du marronnage ou cimarronnage [36] qu'il aborde égale-

---

32. *Ibid.*, p. 139.

33. Cf. L. PESTRE DE ALMEIDA, « Dansant sur un pont de bateau », in *Présence Africaine*, n° 151-152, 1995, p. 199-214 et Abiola IRELE, « Les obscures espérances ou l'imagerie de l'œuvre poétique d'Aimé Césaire », in *Soleil* éclaté, J. Leiner, Tubingen, Gunter Narr Verlag, 1984, p. 217-232.

34. J. LAPLAINE, Daniel MARAGNES, « Voyage et mémoire », in *Portulan*, avril 1998, p. 129-130.

35. E. GLISSANT, *La Case du commandeur*, Paris, Seuil, 1981. Le commandeur est une sorte de contremaître, d'intermédiaire, entre colon et esclaves, responsable du travail dans l'habitation (plantation antillaise de taille réduite).

36. Le *marronnage* ou *cimarronnage* dérive du vocable espagnol *cimarron* qu'on employait pour désigner les animaux domestiqués redevenus sauvages. Les nombreux documents dont on dispose montrent que le marronnage (fuite des esclaves qui se réfugient dans les bois ou sur les hauteurs en reconstituant des micro-sociétés, des villages, voire des *républiques marronnes*) commença très tôt : dès 1655 à la Martinique, 1657 en Guadeloupe et 1700 en Guyane et prit une telle ampleur qu'il fallut codifier les châtiments, ce que fit Colbert avec la promulgation du Code noir en 1685.

ment dans *Malemort* [37] et *Mahagony* [38] et dont il exploite longuement la riche symbolique dans son chef-d'œuvre *Le Quatrième siècle* [39].

Rappelons que les aventures des marrons avaient précédemment donné lieu à des récits que Jack Corzani a regroupés précisément sous le nom de « romans du marronnage [40] ». Les premiers *Bagamba, Nègre marron* [41] de René Clarac et *Dominique, Nègre esclave* [42] de Léonard Sainville, auteurs martiniquais, ont été écrits, dans l'esprit de la Négritude pour commémorer le centenaire de l'abolition en 1948, et tentaient déjà de faire de la geste des esclaves réfugiés sur les hauteurs, une sorte de mythe fondateur pour les populations antillaises. Ils seront suivi de *D'Jhébo, le Léviathan noir* [43] du Martiniquais César Pluvar et de *Au Seuil d'un nouveau cri* [44] du Guyanais Bertène Juminer. A l'exception de ce dernier, divisé en deux parties dont la première insiste sur l'idéalisme des marrons et l'exigence de libération alors que la deuxième, située au XX^{e} siècle, transpose certains aspects de la société marronne dans le contexte moderne, tous ces romans – qui présentent un intérêt plutôt documentaire, voire anecdotique, sur les luttes et les habitudes des esclaves fugitifs – s'arrêtent en 1848 et mettent l'accent sur l'enthousiasme suscité par l'annonce de la fin de l'esclavage.

Ce n'est qu'avec *Le Quatrième siècle* (dont un épisode burlesque se situe au moment de l'abolition et, en particulier, de l'attribution des patronymes aux esclaves libérés) qu'a lieu la plongée en profondeur dans le temps et le pays martiniquais. Histoire de deux lignées – l'une descendant de Longoué, marron de la première heure et l'autre de Béluse, esclave d'habitation – qui entretiennent des relations conflictuelles et ne se reconnaîtront qu'au XX^{e} siècle, le roman finit par concilier les deux aspects, également tragiques, de l'univers esclavagiste en faisant de Mathieu Béluse, le descendant élu du vieux Longoué, dépositaire de l'histoire de quatre siècles de vie antillaise.

---

37. É. GLISSANT, *Malemort*, Paris, Seuil, 1975.
38. É. GLISSANT, *Mahagony*, Paris, Seuil, 1987.
39. É. GLISSANT, *Le Quatrième siècle*, Paris, Seuil, 1964.
40. J. CORZANI, *Littératures des Antilles-Guyane françaises*, Fort-de-France, Désormeaux, 1978, tome VI, p. 9O.
41. R. CLARAC, *Bagamba, Nègre marron*, Paris, Nouvelle France, 1947.
42. L. SAINVILLE, *Dominique Nègre esclave*, Paris, Fasquelle, 1951.
43. C. PLUVAR, *D'Jhébo, le Léviatan noir*, Paris, Éd. "V", 1957.
44. B. JUMINER, *Au Seuil d'un nouveau cri*, Paris, Présence Africaine, 1963.

Si pour Édouard Glissant « le marron est le seul vrai héros populaire des Antilles[45] » et son action une entreprise de « contestation globale », la fonction de l'écriture sera de ranimer sa trace encore présente dans la mémoire collective. La fuite, le refus et la quête de l'esclave rebelle et *Négateur*[46] débouchent sur la métaphore obsédante du marronnage culturel que tout Antillais se doit encore aujourd'hui de pratiquer et que, à plus forte raison, il incombe à l'écrivain de perpétrer dans ses œuvres. La dynamique textuelle du discours glissantien, qui a été qualifiée d'envoûtante et qu'il définit lui-même comme *opaque*, s'essaie à reproduire par « la pratique du détour » les connexions ténébreuses du mythe, dans des récits où s'entrecroisent une multiplicité de techniques scripturales et de voix narratives. Véritable marronnage créateur[47], entre trace et errance, entre référence historique et métaphore poétique, son œuvre est un perpétuel déni de la vision européenne officielle de l'histoire et une tentative d'interprétation globale du monde à partir de la réalité insulaire.

Simone Schwarz-Bart et le roman de la mémoire antillaise

L'invention d'une écriture est également au cœur de l'expérience romanesque de la Guadeloupéenne Simone Schwarz-Bart qui opère dans ses œuvres – dont la première *Pluie et vent sur Télumée miracle* constitue avec *Le Quatrième siècle* le grand roman de la mémoire antillaise – une profonde restructuration de la langue[48]. Si la Guadeloupe se définit, dès le premier paragraphe, par l'esclavage (« mes ancêtres furent esclaves en cette île à volcans, à cyclone et moustiques[49] »), on ne trouve par la suite que de rares allusions aux chants d'esclaves et à la canne à sucre. Néanmoins, le thème, sous-jacent à tout le récit, structure le texte en profondeur comme une ma-

---

45. É. GLISSANT, « Introduction à une étude des fondements socio-historiques du déséquilibre mental », in *Acoma*, n° 1, janvier-mars 1971, p. 78. Cf. également *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.

46. Cf. B. CAILLER, « Le Négateur-mémoire dans les romans d'Édouard Glissant », Actes du Colloque International de Padoue, 1983, p. 253-264.

47. Cf. l'ouvrage critique consacré entièrement à ce problème : S. CROSTA, *Le marronnage créateur*, Sainte-Foy (Québec), Grelca, 1991.

48. La langue créole est la langue maternelle de tous les Antillais et, d'une manière ou d'une autre, les écrivains, même quand ils écrivent en français, comme c'est le cas ici, *n'oublient* jamais complètement le créole.

49. S. SCHWARZ-BART, *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris, Seuil, 1972, p. 11.

lédiction, et continue à conditionner la vie des personnages féminins pour lesquels il n'y d'autre alternative que d'être domestiques chez les Blancs ou ramasseuses de canne dans leurs plantations. *Pluie et vent* est une tentative de résistance dans l'espace restreint de l'île vécu par Télumée, descendante d'une longue dynastie de femmes, d'abord comme une prison aliénante puis comme un lieu de survie possible. Dans *Ti Jean l'horizon* [50], sa deuxième œuvre narrative, l'auteur revisite entre épopée et mythe fondateur, la légende du personnage traditionnel des contes antillais, Ti-Jean, qui ne manque pas de se réclamer, comme presque tout Antillais le fait dans son imaginaire, de son ancêtre marron. Notons également que le roman *Un plat de porc aux bananes vertes* [51], écrit en collaboration avec son mari, André Schwarz-Bart, avait pour objet le séjour dans un hospice parisien d'une descendante d'une célèbre esclave marronne suppliciée en 1802, à laquelle André Schwarz-Bart a par ailleurs consacré une autre roman, *La Mulâtresse Solitude* [52].

D'autres voix encore : Boukman, Stephenson, Patient, Placoly

D'autres écrivains tendent, d'une manière ou d'une autre, à proposer une « récapitulation du passé pour préparer l'avenir », comme le Martiniquais Daniel Boukman qui, dans sa pièce *Les Négriers* [53], met en scène « la sombre trinité coloniale » (soldat, missionnaire, commerçant), détentrice du pouvoir et se livrant « au jeu de massacre », et affronte le problème de l'immigration en faisant intervenir les négriers modernes du XX^{e} siècle.

Dans *La Nouvelle Légende de D'Chimbo* [54], l'écrivain guyanais Élie Stephenson réécrit l'une des histoires les plus populaires de son pays, dont un autre écrivain guyanais, Serge Patient, avait déjà proposé une version théâtrale originale dans *Le Nègre du Gouverneur* [55]. D'Chimbo, né en Afrique et fraîchement débarqué, est envoyé dans une mine d'or où tous ses compagnons esclaves, complètement acculturés, seront prêts à le dénoncer à la première occasion. D'Chimbo, qui a essayé de lutter par tous les moyens

50. S. SCHWARZ-BART, *Ti Jean l'horizon*, Paris, Seuil, 1979.
51. A. et S. SCHWARZ-BART, *Un plat de porc aux bananes vertes*, Paris, Seuil, 1967.
52. A. SCHWARZ-BART, *La Mulâtresse Solitude*, Paris, Seuil, 1972.
53. D. BOUKMAN, *Les Négriers,* Paris, L'Harmattan, 1978.
54. É. STEPHENSON, *La Nouvelle Légende de D'Chimbo*, suivi de *Massak*, Cayenne, Ibis Rouge, 1996.
55. S. PATIENT, *Le Nègre du Gouverneur*, Paris, L'Harmattan, 1978.

contre l'assimilation, sera guillotiné pour avoir voulu rester un Nègre authentique. Dans une autre pièce intitulée *Massak*, Stephenson présente, sous la forme d'une parabole, la résistance des Nègres marrons guyanais contre la domination blanche.

Pour revenir au domaine du roman, Vincent Placoly dans *Frères volcans* [56], œuvre provocatrice et sans concession, nous propose un point de vue inédit jusqu'alors puisqu'il reconstitue la vision du monde d'un Blanc martiniquais, témoin de la « furieuse explosion » d'enthousiasme qui accompagne l'insurrection de mai 1848 et aboutit à la libération des esclaves de Martinique sans attendre l'application du décret d'abolition promulgué par la République française.

Michèle Maillet et Patrick Chamoiseau : deux romans récents

Je terminerai cette énumération des principales représentations littéraires de l'esclavage, par quelques mots sur deux romans récents. L'un paru en 1990, *L'Étoile noire* de la Martiniquaise Michèle Maillet, tente d'établir un parallèle voire une équivalence, entre l'esclavage et l'holocauste juif. Cette possibilité, entrevue par d'autres mais jamais exploitée systématiquement auparavant, permet à l'auteur de privilégier les voix féminines, notamment celle de l'une des deux mille femmes noires mortes dans les camps de concentrations pendant la Deuxième Guerre Mondiale qui, d'une part, se découvre solidaire d'autres femmes déportées et, de l'autre, revit l'expérience passée de la traversée atlantique :

> Cet esclavage, je le connais. Les gares du désespoir aujourd'hui,
> les ports de l'angoisse hier : je me sens chargée des mêmes chaînes [57].

Le dernier, *L'Esclave vieil homme et le molosse*, œuvre de Patrick Chamoiseau parue en 1997, nous replonge dans l'univers des marrons, tous personnages *en rupture* dont la révolte n'est pas seulement un thème récurrent mais permet d'édifier, à la suite de Césaire (qui écrit un poème en 1955, intitulé « Le verbe marronner »), puis de Glissant, un réseau de métaphores

---

56. V. PLACOLY, *Frères volcans,* Montreuil, La Brèche, 1983. Une adaptation théâtrale a été réalisée par S. Bernard Cresh et A.- M. Lazarini en novembre 1998 à Paris.

57. M. MAILLET, *L'Étoile noire*, Paris, Éd. Françoise Bourin, 1990, p. 87-88.

et un véritable mythe, susceptible, nous avons pu l'entrevoir, de représentations et d'interprétations multiples [58].

En effet, les textes antillo-guyanais nous le montrent constamment, « ce qui a donné la culture, c'est la résistance à l'esclavage, et non l'esclavage [59] », comme le déclare Daniel Maximin dans une entretien récent. La revendication exaltée de cette dimension marronne ne doit pas masquer d'autres formes de résistance moins éclatantes mais néanmoins présentes dans le système d'habitation qui ont aussi contribué à l'élaboration de la langue et de la culture créole. Si le souvenir de l'asservissement agit encore sur l'imaginaire antillais, c'est en partie parce que les descendants des anciens esclaves ont renié l'héritage de l'esclavage et n'ont pu encore construire une image positive de soi qui suppose un douloureux travail d'introspection. L'Antillais – comme le craignait Frantz Fanon – est resté longtemps « esclave de l'Esclavage [60] » et bien que la situation des Antilles soit encore aujourd'hui en partie tributaire de ses séquelles, les efforts des historiens, des critiques, des écrivains, des artistes et des cinéastes, à l'occasion des commémorations de 1998, ont abouti à des œuvres qui parfois réunissent dans une réflexion commune Afrique et diaspora. La publication du volume *Les Chaînes de l'esclavage* [61] a permis, en affrontant cette question imprescriptible, de faire un pas vers la réconciliation avec une part de soi, vers la réappropriation d'un passé commun qui les voit tous, Africains et Antillais, sujets de leur propre histoire et non plus objets d'une histoire écrite par d'autres.

La chaîne, la trace, l'eau, l'os

Ce vécu commun n'a cessé d'agir au niveau inconscient et a produit des interactions culturelles, voire des phénomènes d'intertextualité qu'il m'est

---

58. Les interprétations critiques aussi sont nombreuses. parmi les plus complètes nous renvoyons à celle de Bernadette CAILLER, *Conquérants de la nuit nue. Édouard Glissant et l'H(h)istoire antillaise*, Tubingen, Gunter Narr Verlag, 1988 ; de Richard BURTON, *Le roman marron. Étude sur la littérature martiniquaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1997 et de Biringanine NDAGANO, « Le Nègre marron : Représentations et mythes », in *Portulan*, avril 1998, p. 71-92.

59. Cf. Entretien de D. MAXIMIN, romancier guadeloupéen et chargé de mission au Secrétariat d'État à l'Outre-mer pour le cent cinquantenaire de l'abolition de l'esclavage, in *Africultures*, n° 6, mars 1998, p. 10.

60. Cf. F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 186 : « Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa nos pères. »

61. Volume collectif comprenant les textes croisés de vingt-six écrivains Africains et de la diaspora noire : Paris, Éd. Florent Massot, 1998.

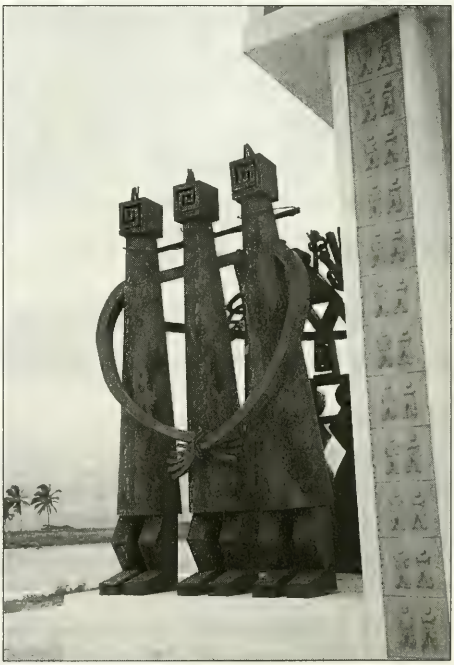


Photo Clement Piers cssp

Ouidah (Bénin) : la porte du non retour face à l'océan.

difficile d'expliciter dans le cadre restreint de cette communication, mais que j'essaierai de mentionner pour conclure.

On a pu remarquer la récurrence de champs sémantiques privilégiés, le plus fréquent étant celui de la *chaîne*, déjà omniprésent chez Césaire dont il nourrit toute l'écriture, associé à tous les instruments de privation de la liberté de se mouvoir et de parler : *maille, maillon, fer, entrave, cage, ferrement, bâillon,* etc. Chez Glissant, on trouve après la *chaîne* de l'esclavage, le *cordon*, puis la *corde* qui rattache les îles à la France, d'autres aussi jouent sur les différentes significations du mot : remonter la *chaîne*, au sens d'*enchaînement* des générations, comme chez Simone Schwarz-Bart, de l'histoire chez Glissant et dans les titres des manifestations ou des publications *La Chaîne et le lien*, *Les Anneaux de la mémoire* [62], etc. La relation entre marron et écrivain se fait également sous cette forme chez Glissant qui écrit dans *Mahagony* :

> Le texte que voici est le dernier maillon d'une chaîne qui a longtemps traîné dans les herbes du temps [63].

On est ici proche d'un autre concept fondamental, celui de *trace*, plus abstrait mais qui mériterait un développement à part car il investit tout le discours glissantien. Il fait d'ailleurs un autre rapprochement significatif qui va dans le même sens *chemin, parchemin*, et n'a rien d'étonnant quand on sait qu'en créole *tracée* (parfois *trace*) signifie précisément *chemin, sentier.*

L'imagerie poétique de la traite est bien sûr liée au registre lexical de l'*eau* qui a donné lieu dès Césaire à des transpositions sans fin, à une véritable « rêverie de l'eau » au sens bachelardien. *Eau*, dans la plupart des cas mortifère (« les oubliettes de la mer » écrit, entre autres, Césaire), qui s'unit au *sang*, et dans une constellation infinie d'images, englobe un troisième registre lexical, celui des *os*, des *ossements*. On a retrouvé il y a quelques années une gigantesque fosse commune creusée sur la plage de Ouidah (appelée aussi *porte océane*, puis *porte du non retour*) pour y ensevelir les dépouilles des captifs morts d'épuisement ou éliminés parce que trop faibles, sur laquelle a été édifié un mémorial qui est aujourd'hui un lieu de re-

62. Titre d'une exposition réalisée à Nantes en 1994.
63. É. GLISSANT, *Mahagony*, op. cit, p. 150.

cueillement. On retrouve ce motif des *os-eaux* dans lequel s'est cristallisée la mémoire de la traite, chez deux grands poètes congolais contemporains : Tchiacaya U Tam'si qui, contemplant la rade de Loango (ville où il est né et haut lieu du commerce négrier pendant des siècles), est assailli par les images de l'esclavage et Jean-Baptiste Tati Loutard, chez qui la vue de la mer déclenche une série de métaphores, reprises dans plusieurs textes de son premier recueil, *Poèmes de la mer*, publié en 1965 :

– L'insulte et l'ébène de rebut
Je m'en souviens par le nombril
Qui me noue aux siècles de mépris.
La mer a rassemblé leur os
Sous les croix des polypiers ;
Ils dorment leur noir sommeil marin
Dans le lourd cercueil du silence des fonds [64].

Je cite également quelques vers de « Tombes sous-marines » :

J'ai soulevé par ses plis mouvants
Une robe de reptile bleu.
Horreur ! tout un pan de race
Gît là affaissé
Sur d'énormes briques de générations [65].

et, pour terminer, ceux-ci dans lesquels apparaît l'alliance du silence minéral des os avec l'antre de la mer, seul témoignage des disparus en cours de route :

Comme il y a trois siècles dans cette rade
La mer raconte encore l'infini
Je ne poursuivrai pas le pèlerinage
Sur la route sous-marine pavée d'os
Jusqu'à la résurgence lointaine de Jamestown
Parmi les camps de morts fleuris de coton[66].

64. J.-B. TATI LOUTARD, « Les voix », in *Poèmes de la mer,* Ibadan, New Horn Press, 1990, p. 10
65. J.-B. TATI LOUTARD, « Tombes sous-marines », in *Ibid.*, p. 11.
66. J.-B. TATI LOUTARD, « Pèlerinage sur la rade de Loango », in *Ibid.*, p. 20

Cette image de la route sous-marine qui relie les deux continents, ainsi que les îles, unit ainsi, dans une seule et même dénonciation, les écrivains africains et antillais. Le Martiniquais René Ménil fait allusion à

> ces fantômes au fond des mers [qui] font un même chemin mystérieux unissant les îles [67].

le Guadeloupéen Ernest Pépin écrit :

> Le tambour est bon pour maintenir le lien (une chaîne de morts sous les eaux salées) entre la terre de Guinée et Grosse Montagne [68].

et Glissant l'explique plus longuement :

> Le deuxième inconnu est de l'abîme marin. Quand les frégates donnent la chasse au navire négrier en infraction sur les règles, le plus simple est d'alléger la barque en jetant par-dessus bord la cargaison, chargée de boulets.
> Ce sont les signes de piste sous-marine, de la Côte d'Or aux îles Sous-le-Vent.
> Toute navigation sur la splendeur de l'Océan suggère, avec une évidence d'algues,
> ces bas-fonds, ces profonds, ponctués de boulets qui rouillent à peine [69].

La chaîne métaphorique se poursuit dans le dernier roman de Patrick Chamoiseau où le leitmotiv des os (qui n'est pas sans rappeler l'ouvrage du Zimbabwéen Chenjerai Hove, *Ossuaire* [70]) constitue même le fil conducteur, comme le suggèrent les phrases en exergue, au début de chaque chapitre, qui scandent tout le texte :

> Sang immobile des os,/ de ce qui a été, n'est plus/ [...] (p. 17)
> Principe des os, / minéral et vivant, opaque mais organisateur. (p. 31)

---

67. R. MÉNIL, *Tracées. Identité, négritude, esthétique aux Antilles*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 52.
68. E. PÉPIN, *Tambour-Babel,* Paris, Gallimard, 1996, p. 24.
69. E. GLISSANT, *Mahagony, op. cit.*, p. 216.
70. Chenjerai HOVE, *Ossuaire* (trad. de l'anglais par J.-P. Richard), Arles, Actes Sud, 1988, en exergue duquel on peut lire : « ceux qui ont donné leurs os /pour l'avènement d'une nouvelle conscience/une conscience d'os, de sang/ et de pas ».

> Reflet des os,/ seules images sans images de gestations et agonies. (p. 55)
> Clarté-miroir des os/nuit organique totale/ de toute promesse du vivre. (p. 65)
> Ciment fécond des os, /socle secret des créations/et des re-créations. (p. 77)
> Mémoire des os,/seule trace sensible/ aux désertés des œuvres. (p. 111)

Si la mer avec ses fossiles peut être vue comme un immense palimpseste, la géographie de l'île aussi enregistre les signes dans la pierre et la terre. Le roman qui relate la poursuite d'un vieil esclave par un colon et son chien récupère aussi l'héritage caraïbe, c'est-à-dire la mémoire des Amérindiens, premiers habitants de l'île. La rencontre du Nègre marron et de l'Indien, unis dans cette autre tentative d'asservissement que fut la conquête de l'Amérique après la découverte, tentative qui fut un échec pour les Européens et entraîna la décimation des Indiens en quelques décennies, débouche sur le rappel de l'identité multiple des Antillais et sur leur désir d'enracinement. Le roman s'achève sur une évocation tellurique qui amalgame ossements, végétation et pierre dans une sorte de rocher hiéroglyphique :

> Ces os étaient chargés. Un cri muet sans sortie. Je le ressentais
> sans pouvoir l'exprimer. Qu'avaient-ils à me dire ? [...]
> Ils disaient une époque tout entière, mais ouverte dans l'incertain total.
> L'infinie renaissance des os dans une genèse nouvelle. [...]
> Je prends mesure de la matière des os. Ni rêve, ni délire, ni fiction
> chimérique : l'immense détour qui va jusqu'aux extrêmes pour revenir
> aux combats de mon âge, chargés de tables insues d'une poésie
> nouvelle. Frère, je n'aurais pas dû, mais j'ai touché aux os [71].

Une étude approfondie des processus d'intertextualité permettrait de voir comment les différents textes mentionnés ici s'éclairent mutuellement dans l'appréhension et la réappropriation totale du monde en un acte sacré et cosmique, dépassement du traumatisme fondateur des sociétés créoles qu'a été la déportation, dépassement de la « mémoire obscure », car selon Chamoiseau, « l'esclavage structure la société antillaise, structure nos modes de relation aux autres et à nous-mêmes [72] », mémoire obscure qui doit enfin faire place à une mémoire consciente, une mémoire qui libère.

---

71. P. CHAMOISEAU, *op. cit.*, p. 132-134.
72. Cf. Entretien de P. Chamoiseau, in *Notre Vie*, 24 avril 1998, p. 10.

COLLOQUE « L'ESCLAVAGE, NÉGATION DE L'HUMAIN », ROME, 6-7 NOVEMBRE 1998

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 127 à 133.

L'abolition de l'esclavage en 1848

Lucien René Abénon *

Ne conviendrait-il pas mieux de parler *des* abolitions en y incluant celle de 1794 ? Il s'agit là d'événements de première importance dans l'histoire de la France. Elles marquent le progrès des idées démocratiques dans les mentalités de la masse de la population, le triomphe progressif des *Lumières* dans un domaine où elles n'avaient guère été sensibles jusqu'alors. Il faudra d'ailleurs plus d'un demi siècle pour que les idéaux qui avaient donné lieu à la première abolition l'emportent définitivement. C'est ce qui nous conduit à nous intéresser d'abord à la première abolition.

L'abolition de 1794, un échec ?

Les idées abolitionnistes apparaissent somme toute assez tardivement dans l'Europe des Lumières. Non pas que les philosophes n'aient pas condamné plus ou moins vigoureusement les abus auxquels donnait lieu la servitude ; mais démontrer que l'esclavage est un déni les plus évidents des droits de l'être humain n'aboutit pas nécessairement à l'idée qu'il faut l'abolir. Cette conception, marquée d'équivoque paraît bien être celle de Montesquieu qui montre avec une ironie mordante le cynisme des esclavagistes, tout en semblant conclure que les Européens ne pouvant travailler dans les pays chauds, l'esclavage y est une nécessité.

* Université des Antilles et de la Guyane.

Il est intéressant de noter que partant de leurs convictions religieuses certains anglo-saxons ont été de véritables promoteurs dans la lutte abolitionniste. C'est par exemple au milieu du XVIII[e] siècle qu'en Amérique du Nord les Quakers condamnent la servitude. Au moment où éclate la Révolution Française l'esclavage est en voie de disparition dans plusieurs états du nord des États-Unis. Ce courant est aussi très marqué en Angleterre où les abolitionnistes comme Clarkson et Wilberforce vont créer la « Société des Amis des Noirs ».

En France, le mouvement naîtra autour de personnalités comme Brissot, Condorcet, l'abbé Grégoire et Mirabeau. Ce premier abolitionnisme se montre d'ailleurs très prudent. Il demande avant tout que les libres de couleur bénéficient des mêmes droits dans les colonies que les colons d'origine française : c'est que la lutte contre la servitude se heurte à une très forte opposition, celle des propriétaires d'esclaves antillais, bien décidés à empêcher tout ce qui pourrait gêner leur activité, celle des représentants des ports négriers qui ne voulaient pas voir cesser leur fructueux trafic, celle de tous ceux pour qui l'esclavage était la base même de la vie des colonies. Et puis il y avait aussi le droit de propriété qu'avait solennellement affirmé la célèbre Déclaration. Il est vrai que sur le plan de l'esclavage il se heurtait au principe de l'égalité qui y était opposé mais, tant qu'à choisir, certains défendaient avant tout le droit de propriété.

Comment en est-on arrivé à l'abolition de 1794 ? Elle résulte de la lente évolution des esprits tout au long de la Révolution et de la radicalisation des mesures préconisées par la Convention. Elle est aussi la conséquence de la révolte des Noirs à Saint-Domingue en août 1791. Désespérant d'en venir à bout et de s'entendre avec les Blancs et les Mulâtres, les deux envoyés de la Convention y avaient aboli l'esclavage en août 1794. La Convention crut, en généralisant la mesure, se rallier les noirs de l'archipel antillais et faire pièce ainsi à l'ennemi anglais. Que l'on se rappelle à ce propos le mot de Danton célébrant la fin de la servitude : « C'est aujourd'hui que l'Anglais est mort ! » En fait il s'agissait là d'une mesure hâtive puisque rien n'était fait pour régler les problèmes que ne pouvait manquer de créer une telle abolition. Aucune indemnité n'était prévue pour les anciens propriétaires d'esclaves, aucune réforme agraire pour permettre aux nouveaux citoyens de survivre, aucune mesure par exemple organisant le salariat aux Antilles. Les conventionnels ne semblent pas avoir eu conscience des conséquences qu'une telle mesure pourrait créer.

En tout cas, cette abolition, œuvre de circonstance ne sera guère appliquée qu'à la Guadeloupe et en Guyane. La Martinique, alors sous autorité anglaise n'en sera pas affectée. Saint-Domingue, en pleine révolte, n'en sera pas non plus véritablement influencé. À la Réunion les colons et les libres de couleur repousseront les envoyés de la Convention et conserveront l'esclavage.

En 1802, le Premier Consul rétablira l'esclavage dans toutes les colonies. On a parfois accusé sa femme Joséphine de Beauharnais de l'avoir influencé dans ce sens ; à la vérité il semble bien que pour Bonaparte, peu sensible à la notion de liberté et peu soucieux de la souffrance d'autrui, il fallait rétablir la prospérité sucrière dans les Antilles et que pour lui le seul moyen d'y parvenir était de revenir à la servitude. Ce rétablissement fut marqué à la Guadeloupe par une féroce répression. La première abolition fut donc un échec mais elle laissa dans les esprits une trace profonde.

La préparation de la seconde abolition

L'idée de la liberté restait en effet sensible à beaucoup, tant en France qu'aux Antilles qui restaient au début du XIX^{e} siècle les plus beaux fleurons de l'empire colonial de la métropole. Elle est au cœur des révoltes serviles qui marquèrent la période comme par exemple au Carbet à la Martinique en 1822 [1]. C'est encore cette idée qui aurait inspiré les nombreuses affaires d'empoisonnement dont furent alors accusés les esclaves.

En France, le mouvement allait prendre un essor marqué sous la Monarchie de Juillet. La révolution de 1830 avait fait renaître l'idéal démocratique. L'abolitionnisme gagnait chaque jours de nouveaux secteurs de l'opinion. Les catholiques libéraux se montraient de plus en plus sensibles à cette cause. Quand le pape Grégoire XVI condamna en 1839 la traite et l'esclavage, le courant s'accentua. Cela explique le rôle que certains catholiques, comme le duc de Broglie ou Montalembert, jouèrent dans la lutte contre la servitude.

Et puis il y avait l'exemple de l'Angleterre qui, en 1833, avait supprimé l'esclavage dans ses territoires coloniaux. Ce qu'elle avait réalisé, la France ne pourrait-elle le faire ?

---

1. F. THÉSÉE, « La révolte des esclaves du Carbet à la Martinique », *Revue française d'Histoire d'Outre Mer*, 1993, n° 301, p. 551-584.

Il y avait aussi le problème de la canne à sucre. La France depuis le Premier Empire avait pris l'habitude de fabriquer du sucre de betterave. La production avait augmenté d'autant plus rapidement qu'elle n'était pas taxée. Éliminer la concurrence de la canne était tout bénéfice. La canne disaient certains étaient irrémédiablement liée à l'esclavage. À quoi d'autres rétorquaient d'ailleurs que, dans les Indes, les Anglais produisaient du sucre *libre*.

Les projets d'abolition furent très divers. En France dès 1834 avait été créée la « Société Française pour l'abolition de l'esclavage ». Son vice-président, Hippolyte Passy, présenta devant le Parlement un projet de loi qui visait à déclarer les nouveaux-nés, libres, et à donner aux esclaves le droit de se racheter. En fait cette proposition, devant l'hostilité des milieux esclavagistes, ne fut pas discutée.

Un autre texte n'eut pas plus de succès. Une commission pour l'examen des questions relatives à l'esclavage fut bien créée en 1840 sous la direction du duc de Broglie, mais elle se sépara en 1843 sans avoir rien décidé de concret.

Les colons des Antilles ne restaient pas inactifs. Si certains, comme Granier de Cassagnac, défendaient hardiment des thèses esclavagistes, d'autres réfléchissaient aux moyens de mettre fin à la servitude. Un Guadeloupéen, La Charrière, croyait possible une abolition progressive. Un Martiniquais, Blanchard de Laval, dans un mémoire qui resta inédit, proposait une abolition suivant le mérite.

Tout cela tient à l'abolitionnisme modéré qui aboutit à la loi Mackau (1845) qui avait pour but d'améliorer le sort des esclaves auxquels était accordée un certaine capacité juridique. Leur condition matérielle était favorisée : journée de travail de 9 h 30, limitation du droit des maîtres en matière de châtiment, droit pour les esclaves de se racheter. Ces dispositions ne furent appliquées qu'imparfaitement et se révélèrent incapables de résoudre le fond du problème.

C'est là le caractère de l'abolitionnisme modéré. Il eut cependant l'avantage de préparer les esprits les moins favorables à une solution qui s'avérait de plus en plus nécessaire. Et l'on peut dire qu'en 1848 une partie importante de l'opinion, depuis les ouvriers de Paris et de Lyon (qui avaient signé une pétition pour réclamer la fin de la servitude), jusqu'aux libéraux et à une partie importante des catholiques, était favorable à l'abolition.

L'abolitionnisme radical et l'abolition de l'esclavage

Si certains avaient réclamé une abolition progressive de l'esclavage, d'autres pensaient qu'il fallait en venir à des mesures plus radicales. *Des colonies françaises ; abolition immédiate de l'esclavage,* était le titre d'un ouvrage publié en 1842 par Victor Schœlcher. Celui-ci, fils d'un faïencier de Paris, était devenu un abolitionniste après avoir accompli de nombreux voyages, en Amérique centrale, au Mexique, en Haïti et, en dernier lieu, aux Antilles françaises. Pour lui, la seule solution possible résidait dans une abolition immédiate. Il connaissait le sort misérable des esclaves qu'il avait évoqué dans son livre, répondant en particulier à ceux qui avançaient que la condition des esclaves n'était pas plus mauvaise que celle de bien des prolétaires en Europe. Il mena une action de plus en plus efficace pour convaincre ses auditeurs du bien fondé de ses positions. Il regroupait autour de lui des hommes de lettres, des journalistes, des intellectuels, parmi lesquels beaucoup d'hommes de couleur, comme Perrinon.

Un milieu un peu différent fut celui de Bissette qui, dans la *Revue des Colonies,* défendait des positions analogues. Néanmoins l'entente entre les deux mouvements n'existait pas, Bissette ne pardonnant pas à Schœlcher le tableau peu édifiant qu'il avait fait des femmes de couleur aux Antilles alors que lui-même était un Mulâtre.

Lorsque la révolution de 1848 éclata, la Seconde République décida qu'il était temps de prendre des mesures décisives et de supprimer l'esclavage. On décida de créer une commission d'abolition dont la présidence fut réservée à Schœlcher. C'est assez dire que sur ce plan le gouvernement provisoire entendait bien ne pas perdre de temps.

Le 6 mars, le principe de l'abolition était acquis : « Nulle terre française ne peut porter d'esclaves. » Le 27 avril, il fut décrété : « L'esclavage est entièrement aboli dans toutes les colonies et possessions françaises. »

Ainsi la Seconde République avait obtenu en quelques semaines ce qui avait fait l'objet des longues tergiversations de la Monarchie de Juillet. Pour comprendre le retentissement des événements dans les colonies, il faut se reporter aux sentiments et aux attentes des esclaves. Ceux-ci ne pouvaient être tenus dans l'ignorance de ce qui se préparait. La révolution de 1830 avait fait naître des espoirs qui ne s'étaient pas concrétisés. Mais les débats parlementaires autour des projets d'abolition, mais la libération des esclaves britanniques (certains esclaves des Antilles s'enfuyaient vers les territoires

anglais où ils savaient être libres), mais les adoucissements apportés par la loi Mackau, si théoriques qu'ils aient pu être, montraient bien vers quoi l'on s'acheminait. Lorsqu'éclata la révolution de 1848 les masses serviles étaient en pleine effervescence et d'autant plus que cette fois elles n'entendaient plus se laisser frustrer des espérances qu'elle avait mises dans la liberté. Cette exaltation va conduire à la révolte du 22 mai à la Martinique. On y reconnaissait les principes de la République, mais le décret du 27 avril n'avait pas encore reçu d'application. Perrinon, qui venait d'être nommé commissaire de la République à la Martinique, n'y avait pas encore apporté le décret libérateur. Les esprits travaillaient et il suffit d'un événement mineur pour mettre le feu aux poudres.

Un atelier du Prêcheur dans le nord de l'île n'accepta pas de voir emprisonner à Saint-Pierre un esclave, Romain, pour un motif, il est vrai, futile. Les compagnons du prisonnier se rendirent en ville pour manifester leur mécontentement. Devant la situation, l'adjoint au maire, un homme de couleur, Pory Papy, relâcha le prisonnier. C'était un succès pour les Noirs qui refluèrent vers le Prêcheur. Ils y furent accueillis par des gendarmes qui voulaient les désarmer. Une fusillade éclata. Un manifestant fut tué. Furieux, les esclaves retournèrent à Saint-Pierre et avec l'aide de toute la population noire y déclenchèrent une émeute. Des bâtiments furent incendiés. Dans une maison, trente-deux colons qui s'y étaient réfugiés furent brûlés vifs. Inquiet de la tournure des événements qui pouvaient dégénérer, le gouverneur par intérim, le général Rostoland, pour calmer les esprits décida de proclamer l'abolition de l'esclavage, le 23 mai, sans attendre les décrets d'application qu'apportait Perrinon.

À la Guadeloupe, où les esprits avaient suivi la même pente, le gouverneur Layrle décida de l'imiter, le 27 mai. En Guyane, le décret d'abolition fut proclamé le 10 juin. Dans les colonies françaises, 244 086 esclaves (dont 86 946 à la Guadeloupe et 73 559 à la Martinique) étaient libérés.

Les conséquences de l'abolition

La liberté s'accompagna pour les esclaves de la citoyenneté qui fut concrétisée par les élections qui furent immédiatement organisées. Cela mérite d'être souligné car, pour les colonies anglaises, ce genre de droit ne fut reconnu que bien plus tardivement. Dans ce domaine, la République entendait bien

montrer comment elle considérait l'abolition. Elle en recueillera par la suite les intérêts. Les registres qui servirent à enregistrer les noms des nouveaux libres furent aussi utilisés comme registres électoraux.

Il restait à résoudre les problèmes qui se posaient. Les nouveaux citoyens ne tenaient nullement à travailler la canne sous l'égide directe de leurs anciens maîtres. Après quelques essais, on en vint généralement au système du colonat partiaire qui permettait au colon de conserver une certaine autonomie par rapport à l'habitant sucrier qui allait bientôt d'ailleurs tomber sous la dépendance de l'usinier avec la création des usines centrales. Pour remplacer la main d'œuvre créole, souvent défaillante, les propriétaires allaient recourir à l'immigration indienne qui apportera un nouvel élément au paysage racial des Antilles. Sur le plan politique, après que le Second Empire fût revenu à la tradition autoritaire en supprimant les élections et le suffrage universel, la Troisième République recourut à une politique libérale qui gagna définitivement la masse de la population à la France républicaine.

Conclusion

Il est évident que pour l'histoire antillaise, et pour cette époque l'histoire coloniale de la France, c'est essentiellement celle des Antilles, en dehors bien sûr de la Réunion ; 1848 marque une mutation essentielle. La vieille société coloniale qui avait duré deux siècles, qui avait victorieusement résisté à la Révolution Française s'effondrait. La transformation des ex-esclaves en nouveaux citoyens créait une situation complètement différente de celle qui avait existé jusqu'alors. Dorénavant, seul le travail libre pouvait exister aux Antilles, ce qui posait bien des problèmes. Sur le plan politique, l'œuvre de la Seconde République aboutissait à rattacher très solidement à la France républicaine la masse de la population. Cet attachement sera si fort que, pendant un siècle, on ne verra pratiquement pas d'autre revendication politique que celle de l'assimilation à la métropole. La départementalisation de 1946 est sans conteste possible fille de l'abolition de 1848.

L'émancipation a été à l'origine de ce que les Antilles continuent encore d'être de nos jours. À ce titre elle peut être considérée comme un événement majeur de l'histoire de la région, qui conditionne encore en grande partie la situation actuelle de la Guadeloupe et de la Martinique.

La revue

Mémoire Spiritaine

a déjà publié :

n° 1 - De l'importance des Ancêtres pour inventer l'avenir... (1995/1).
n° 2 - Renouveau missionnaire et question de l'esclavage (1802-1848). (1995/2)
n° 3 - 1845-1846 : un moment-clé pour la mission. (1996/1)
n° 4 - Joseph Michel (1912-1996), historien spiritain. (1996/2)
n° 5 - Irlande, Nigeria central, Canada : affrontements de cultures. (1997/1)
n° 6 - 1830-1850 : Ozanam, Libermann et d'autres : la Bonne Nouvelle aux pauvres. (1997/2 - numéro spécial 184 p.)
n° 7 - De l'abolition de l'esclavage à la colonisation de l'Afrique. (1998/1)
n° 8 - Mort et résurrection : le " Saint-Cœur de Marie " et le " Saint-Esprit " en 1848. (1998/2)
n° 9 - L'esclavage, négation de l'humain. Colloque du Centre Saint-Louis de France, Rome, 6 et 7 novembre 1998. (1999/1 - numéro spécial 184 p.)

Diffusion au numéro : **Éditions Karthala**
22-24, Boulevard Arago 75013 Paris (France)

100 FF le numéro (port compris)

Promotion :
Pour l'ensemble des n° 1 à 8, 650 FF (port compris)

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 135 à 160.

La papauté face à l'esclavage : quelle condamnation ?

Claude Prudhomme *

Le 3 décembre 1839, le pape Grégoire XVI publiait les lettres apostoliques *In supremo Apostolatus* « pour détourner du commerce des nègres » [1]. Le document précisait d'emblée son objectif : « Élevé au suprême degré de la dignité apostolique, et remplissant, quoique sans aucun mérite de notre part, la place de Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui, par son extrême charité, a daigné se faire homme et mourir pour la Rédemption du monde, nous estimons qu'il appartient à notre sollicitude pastorale de faire tous nos efforts pour détourner les fidèles du commerce inhumain qui se fait des Nègres et d'autres hommes quels qu'ils puissent être ». Puis, après avoir évoqué la transformation progressive des rapports entre maîtres et esclaves sous l'effet civilisateur du message évangélique, il constatait la disparition de l'esclavage « chez la plupart des nations chrétiennes ». Il en tirait alors argument pour condamner les chrétiens « qui honteusement aveuglés par le désir d'un gain sordide, n'ont point hésité à réduire en servitude, sur des terres éloignées les Indiens, les Noirs et d'autres malheureuses races », et organiser « le trafic de ces infortunés que d'autres avaient chargés de chaînes ». Déplorant un commerce qui s'opposait au salut de ceux qui s'y livraient et

* Université Lumière-Lyon 2 - Centre André Latreille.

1. *Mémoire Spiritaine* a publié le texte intégral (texte original en latin) avec traduction française dans son n° 1, avril 1995, p. 139-145.

nourrissait le haine contre « la vraie religion » de ceux qui en étaient victimes, le pontife rappelait alors les condamnations de ses prédécesseurs et réaffirmait à son tour la position de l'Église catholique :

« C'est pourquoi, afin d'écarter un tel opprobre de toutes les contrées chrétiennes, après en avoir mûrement traité avec plusieurs de nos Vénérables Frères, les cardinaux de la sainte Église romaine, réunis en conseil, suivant les traces de nos prédécesseurs, en vertu de l'autorité apostolique, nous avertissons et nous admonestons avec force, dans le Seigneur, tous les chrétiens, de quelque condition qu'ils puissent être, et leur enjoignons que nul n'ose à l'avenir tourmenter injustement les Indiens, les nègres ou autres hommes, quels qu'ils soient, les dépouiller de leurs biens ou les réduire en servitude, ou prêter aide et faveur à ceux qui se livrent à de tels excès, ou exercer ce trafic inhumain par lequel les noirs, comme s'ils n'étaient pas des hommes, mais de véritables et simples animaux, sont réduits comme eux en servitude, sans aucune distinction, contre les droits de la justice et de l'humanité, achetés, vendus et voués à souffrir les plus durs travaux, et de plus, par l'appât du gain proposé aux premiers qui enlèvent les Nègres, des querelles et des guerres presque incessantes sont encouragées dans leur pays. C'est pourquoi, en vertu de l'autorité apostolique, nous réprouvons toutes les choses susdites, comme absolument indignes du nom de chrétiens... ».

Grégoire XVI a-t-il vraiment condamné l'esclavage en 1839 ?

Tel est le texte le plus souvent cité pour illustrer la participation de la papauté aux abolitions de l'esclavage décrétées au XIX^{e} siècle par les États chrétiens d'Amérique latine et d'Europe, puis par les États-Unis (1865), enfin par l'Espagne à Cuba (1880) et le Brésil (1888). Pourtant une lecture attentive montre que le message délivré n'est pas aussi clairement abolitionniste que n'incite à le penser notre sentiment spontané d'une incompatibilité radicale entre message évangélique et système esclavagiste. Le titre donné au document définit déjà un champ d'application qui en limite la portée : « pour détourner du commerce des nègres ». La formulation de la condamnation incline aussi à une interprétation restrictive. Dans un premier temps, le pape exprime sa douleur devant la conduite de chrétiens qui, par appât du gain, n'ont pas hésité à réduire en esclavage d'autres hommes, mais il laisse entière la question de ceux qui auraient été mis en servitude « à jus-

te titre », pour reprendre la formule des ouvrages de théologie morale. Puis, dans l'envolée finale qui condamne la traite, il affirme que les Noirs sont des hommes, jouissent donc des « droits de la justice et de l'humanité », mais il assortit la prohibition absolue de la traite de trois précisions : elle vise l'interdiction de tourmenter injustement *(injuste vexare),* de dépouiller des biens, de réduire en servitude. En d'autres termes, il laisse en suspens une question centrale, loin d'être tranchée à cette époque, celle de la légitimité de l'esclavage, voire de la traite, dans leur principe même, ce qui ouvre la porte à une licité conditionnelle.

On pourrait penser ici qu'il s'agit d'un mauvais et faux procès qui joue sur les mots pour amortir l'effet de l'intervention de Grégoire XVI. Mais il suffit d'observer la manière dont le document a été reçu par les contemporains eux-mêmes et ses effets dans les sociétés catholiques pour reconnaître que ce débat a bien existé. L'intervention pontificale a d'emblée été utilisée par les abolitionnistes pour étoffer leur dossier, par exemple en France, pays directement concerné par la traite et l'esclavage colonial. Pas autant cependant qu'on aurait pu l'imaginer parce qu'elle souffrait d'une lacune susceptible d'interprétations contradictoires, à savoir l'absence de toute mention du sort à réserver aux esclaves déjà dans les colonies. S'il s'était agi de condamner la servitude dans son principe, il en aurait découlé immanquablement l'appel à la libération de ces esclaves. Or le pape n'en dit mot, et ce silence confortera certains partisans de l'esclavage dans leur défense d'un ordre social acceptable dans la mesure où il remplirait certaines conditions. Dès lors la portée de la prohibition se trouve considérablement réduite. Près de vingt-cinq ans après l'interdiction de la traite au Congrès de Vienne (1815), elle marque sans aucun doute le ralliement public de la papauté aux positions anglaise sur cette question. Quatre ans après la décision d'une abolition progressive de l'esclavage dans les colonies britanniques (1835), elle réaffirme la supériorité de la société chrétienne, qui transforme les rapports entre maîtres et esclaves, et progressivement élimine l'esclavage, manière indirecte d'attribuer au christianisme le bénéfice de l'évolution. Mais elle n'appelle pas à une abolition immédiate. Elle s'inscrit plutôt dans le raisonnement défendu par un abolitionnisme « modéré » qui, en France particulièrement, table sur un passage en douceur, à terme, sans choc économique ni révolution sociale, et surtout qui fait de la christianisation la condition de la « moralisation » des Noirs et le préalable à leur émancipation.

On peut voir une traduction de cette position, qui associe aptitude à la liberté et adhésion au christianisme, dans les lois qui régissent les États pontificaux. La mention de 4 esclaves privés et de 7 esclaves d'État figure encore dans les registres de la *Casa dei Catecumeni* pour 1800-1807. La disparition de la flotte pontificale à la fin du XVIII[e] siècle, donc des besoins en galériens, et l'évolution des mentalités amenèrent l'extinction de cette catégorie sociale et son intégration à la société après le baptême[2]. Sans doute le traitement des esclaves à l'époque moderne semble avoir été meilleur dans les États de l'Église que dans les États voisins. Il n'en reste pas moins que le refus de la condition servile pour tous les hommes, y compris les captifs issus des pays musulmans qui, il est vrai, pratiquaient eux-mêmes l'asservissement des captifs chrétiens, était à Rome une idée neuve au début du XIX[e] siècle.

Quand s'opposent pasteurs et théologiens

Un autre signe des équivoques entretenues par ces lettres apostoliques nous est fourni par un échange de correspondance entre Mgr Truffet[3] et Mgr Bouvier[4] à propos de la position catholique sur la question de l'escla-

---

2. Les registres de catéchuménat nous font connaître 292 esclaves, dont 84 esclaves d'État pour le XVIII[e] s. On évalue à 2 000 par siècle le nombre de ceux qui servaient sur les galères pontificales du XVI[e] à la fin du XVIII[e] s. La conversion des esclaves, quasiment tous musulmans, entraînait automatiquement leur libération. Devenus sujets de droit, ils bénéficiaient même d'une gratification. Cf. Philippe LEVILLAIN (direction), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, article « esclavage » rédigé par Wipertus Rudt de Collenberg.

3. Né le 29 octobre 1812 à Rumilly (Savoie), dans le royaume de Sardaigne-Savoie, ordonné prêtre en 1835 après des études au séminaire de Chambéry. Modèle du prêtre cultivé, il enseigne la rhétorique au petit séminaire de Pont-de-Beauvoisin, collabore à divers périodiques et adhère à l'Association de la propagation de la foi. Autorisé par son évêque à entrer dans les Missions étrangères de Paris, la rencontre de l'abbé Desgenettes, curé de Notre-Dame-des-Victoires, l'oriente vers la jeune congrégation des Missionnaires du Saint-Cœur de Marie fondée par le P. Libermann. La radicalité de son engagement missionnaire à Dakar, et le choix d'un mode vie ascétique, semblent expliquer un état de faiblesse qui ne lui permit pas de résister aux attaques des fièvres (vraisemblablement le paludisme) qui l'emportèrent le 23 novembre 1847. Cf. Christian SORREL (sous la direction de), *La Savoie*, article « Truffet, Benoît », Paris, Beauchesne, 1996.

4. Jean-Baptiste Bouvier, né à Saint-Charles-la-Forêt (Mayenne) le 17 janvier 1783. Professeur au grand séminaire du Mans en 1811, directeur en 1819, puis évêque du Mans de 1834 jusqu'à sa mort en 1854. Il publie en 1834 des *Institutions théologiques à l'usage des séminaires* (6 volumes, Paris, chez Méquignon le jeune, en latin) qui connaissent un très grand succès dans les séminaires de France (plus de soixante d'entre eux en auraient fait leur manuel en 1853 selon le *Dictionnaire de Théologie catholique*, T. 2, 1923, article « Bouvier »). On relève 15 nouvelles éditions de 1834 à 1880, sans compter plusieurs impressions d'un même édition. Novateur en son temps, l'ouvrage introduisait la morale d'Alphonse de Liguori, qui rompait avec l'héritage janséniste, et cherchait à mettre le droit canon en rapport avec le Code civil. Il fut accusé sous la Monarchie de Juillet d'apporter son appui au régime et sous le

vage des noirs[5]. Le premier, venu rejoindre Libermann en 1846, aussitôt nommé vicaire apostoliques des Deux-Guinées, installé depuis mai 1847 à Dakar, écrit en septembre au second, évêque du Mans et auteur du manuel de théologie le plus répandu dans les séminaires français.

« Ayant dans une main votre traité *De Jure* (pages 22, 23, 24, cinquième édition) touchant l'esclavage et la traite des Noirs et dans l'autre main les lettres apostoliques de Grégoire XVI du 3 décembre 1839, il m'a été impossible de retrouver la doctrine catholique dans cette partie de votre ouvrage. La manière dont vous croyez pouvoir répondre aux questions qui se rattachent à la traite des esclaves est ouvertement contraire aux principes proclamés par Alexandre III dans le III^e^ Concile œcuménique de Latran (an 1179), par les lettres authentiques de Paul III, d'Urbain VIII, de Benoît XIV et de Grégoire XVI ». Et après avoir dénoncé les sophistes qui abusent des épîtres du Nouveau Testament pour justifier « l'oppression des faibles par les forts », il oppose la position de quelques théologiens qui tolèrent la traite dans certains cas et celle de l'Église, exprimée par la papauté, qui l'interdit dans tous les cas, puis rappelle les conséquences désastreuses de l'esclavage sur les maîtres, eux-mêmes « abaissés » par la servitude, et sur les esclaves, dégoûtés « d'une religion qui permet l'esclavage ».

A la démarche pressante de l'évêque missionnaire pour qu'il mette ses écrits en conformité avec « les instructions du Saint-Siège », Mgr Bouvier répondra le 30 décembre 1847 mais sa lettre ne parviendra jamais à son destinataire, décédé le 23 novembre 1847. Elle éclaire la nature du désaccord qui sépare les deux ecclésiastiques. Contournant une discussion théologique accusée de tourner au sophisme, Truffet affirmait avec force, en tant que pasteur chargé du salut des quatorze millions de « pauvres Noirs », son amour pour ces peuples et leur droit à la liberté. Dans sa réponse, l'évêque du Mans se place au contraire sur le terrain exclusif de la théologie et des principes. Il affirme avoir examiné « avec une attention sérieuse et grave »

Second Empire de tendances gallicanes. Il mourut en 1854 à Rome où l'avait appelé Pie IX au moment de la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception.

5. Nous devons à Paul Coulon d'avoir eu connaissance et communication des pièces de cette correspondance conservée aux archives de la congrégation des spiritains. Sur Mgr Truffet et cet échange de correspondance, voir Paul COULON, Paule BRASSEUR et collaborateurs, *Libermann, 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires,* Paris, Cerf, 1988, 938 p., en particulier Paule Brasseur, « A la recherche d'un absolu missionnaire : Mgr Truffet, vicaire apostolique des Deux-Guinées (1812-1847) », p. 457-487.

les objections de son correspondant, précise qu'il a introduit une citation de l'Encyclique de Grégoire XVI dans la 6e édition (1846) de ses *Instructions théologiques*[6] mais ne change pas son point de vue. A ses yeux il n'existe aucune contradiction entre son traité et la position pontificale. Le pape s'est en effet abstenu « de condamner en soi la possession des esclaves ou l'esclavage tel qu'il est constitué de fait dans les colonies. Ce n'est pas sans dessein qu'il le laisse ainsi à l'écart ». Mgr Truffet se trompe donc sur la portée de la condamnation. Elle ne concerne pas l'esclavage dans son principe, ni même la traite en soi, mais la traite et l'esclavage quand ils sont pratiqués sans remplir les trois conditions énumérées par les *Instructions théologiques,* et qui sont formulées de la manière suivante dans la 5e édition : 1° que les noirs soient justement privés de leur liberté ; 2° qu'il n'y ait aucune fraude ni aucun dol de la part des marchands ; 3° qu'ils soient humainement traités.

Si ces trois conditions sont remplies, le commerce des Noirs est licite car :

« 1° il ne répugne pas à l'humanité. En effet on ne vend que l'usage de la vie et des membres ; or l'usage de la vie et des membres peut tomber dans la propriété de l'homme.

« 2° Il ne répugne pas à la religion, puisque les Noirs réduits en la propriété des chrétiens apprennent plus facilement la vraie religion que s'ils n'étaient demeurés libres dans leur religion…

« 3° Il ne répugne pas à l'équité naturelle ; car, dans notre hypothèse, ils sont vendus par ceux qui ont le pouvoir de les vendre, et il ne répugne point du tout que les uns soient maîtres et les autres esclaves. En effet, comme dit Grotius, si personne, d'après la nature, n'est esclave, personne, d'après la nature n'est garanti de la servitude… »

En conséquence, commente Bouvier, Grégoire XVI a interdit la traite parce qu'il constate que, dans les faits, elle ne remplit pas les conditions qui la rendent licite. Mais la théologie, pas plus que le droit naturel, ne peuvent exclure par principe (« pour toutes circonstances et d'une manière absolue ») un tel commerce, même si ce dernier est appelé à disparaître sous l'action bienfaisante de l'Évangile et de la civilisation[7]. Exclure cette éventualité, ce

---

6. Mgr Truffet n'avait à sa disposition que la 5e édition publiée en 1844.

7. « Dira-t-on que l'esprit de l'Évangile condamne un trafic aussi odieux, et que l'état actuel de la civilisation ne peut plus souffrir ? Il me semble que l'on peut répondre qu'en effet l'Évangile et la civilisation qui en est le fruit doivent nous faire regarder comme très désirable la suppression du com-

serait condamner à la mort des captifs nègres, faits prisonniers après une guerre juste, et qui seraient tués par leurs vainqueurs s'ils n'étaient pas vendus. Ce serait enfin les priver de l'avantage moral et religieux que comporte leur transport dans des colonies chrétiennes où, « éclairés des lumières de la foi, et traités avec justice » ils pourront mourir en chrétiens.

L'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises ne modifiera pas l'enseignement dispensé par Mgr Bouvier dans les éditions ultérieures (la quinzième et dernière en 1880). La 8e édition se contente en 1853 d'énumérer les condamnations pontificales de la traite et de citer un extrait de Grégoire XVI, étant entendu que ces interventions visent toujours selon l'auteur la traite telle qu'elle est pratiquée à l'époque, sans remplir les conditions nécessaires à sa licité. Le gallicanisme de Mgr Bouvier peut sans doute expliquer en partie le retard mis à la prise en considération de la position pontificale et une tendance marquée à relativiser son importance par rapport à l'enseignement transmis par « la théologie ». La controverse illustre aussi le fossé qui s'est creusé dans les années 1840 entre les missionnaires des noirs, horrifiés par l'existence de « marchés où se vend la chair humaine vivante [8] », convaincus par leur expérience du terrain que l'émancipation est la condition nécessaire à une christianisation des esclaves, et les théologiens européens qui raisonnent à partir de principes et à l'intérieur d'une logique formelle. Mgr Truffet mesure très bien les conséquences désastreuses de la position ambiguë adoptée par le catholicisme et pressent l'usage anticlérical qui peut en être fait en France. Victor Schœlcher, chef de file du mouvement abolitionniste français, avant d'avoir à préparer et faire passer le décret d'abolition d'avril 1848, s'en prend effectivement en 1847 à l'enseignement dispensé dans le séminaire colonial à Paris [9]. Et le manuel de Bouvier, cité dans l'édition de 1839, figure au premier rang des ouvrages qui provoquent la colère du militant républicain et agnostique. Mais la résistance opposée par Mgr Bouvier à rejeter l'éventualité d'une servitude légitime

---

merce des noirs, et comme illicite le plus souvent ce triste commerce mais qu'on ne saurait en induire des preuves claires et positives démontrant l'*illicité* pour toutes circonstances et d'une manière absolue, même pour le cas où la traite ne serait pas injuste considérée au point de vue du droit naturel ».

8. Mgr Truffet à M. de Saint-Anthoine, Paris, 14 février 1847, lettre reproduite dans Paule BRASSEUR, « A la recherche… », *op. cit.*, p. 461-462.

9. Victor SCHŒLCHER, *Histoire de l'esclavage pendant les deux dernières années,* Paris, 1847, réédition Émile Désormeaux, Pointe-à-Pitre, 1973, Tome I, chapitre V, p. 187, « Clergé colonial ». Rien n'indique que l'ouvrage soit connu de Mgr Truffet qui s'embarque à Bordeaux le 15 avril 1847.

n'est pas isolée et suggère une difficulté majeure de la théologie à penser la traite et l'esclavage.

Dernier indice d'un débat qui n'avait toujours pas été tranché, l'intellectuel catholique libéral et abolitionniste Augustin Cochin éprouve encore en 1861 le besoin de justifier longuement l'attitude de l'Église catholique vis-à-vis de l'esclavage dans une œuvre en deux volumes, intitulée : *L'Abolition de l'esclavage* [10]. La troisième partie de cet ouvrage constitue l'examen, en forme de plaidoyer, le plus ample et le plus systématique des rapports entre christianisme et esclavage. Elle atteste que la controverse était loin d'être close puisqu'il lui faut plus d'une centaine de pages pour démontrer que le christianisme a bien détruit l'esclavage. Au passage il doit affronter les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et procéder à une enquête historique qui explique l'apparente lenteur de l'action du christianisme. Et il propose une justification libérale de la prudence de l'Église arguant qu'elle n'a pas à se substituer aux hommes pour faire les lois civiles et politiques, ni à favoriser des révolutions dont Jésus-Christ a horreur (p. 462).

Aux sources d'une indécision persistante.

Pour éclairer la position pontificale et comprendre ses difficultés à s'engager plus nettement dans la campagne pour l'abolition, il faut donc en revenir au contexte politique et théologique qui caractérise cette première moitié du XIX[e] siècle. Sortie affaiblie de la tourmente révolutionnaire et des guerres napoléoniennes, la papauté s'efforce alors de reconquérir son autorité sur les catholiques et son audience sur la scène internationale. Le premier volet du programme est sans doute le plus facile à remplir dans la mesure où les conflits internes au catholicisme ont eu pour effet paradoxal de rapprocher les fidèles de l'autorité romaine et de favoriser un courant ultramontain particulièrement vif dans les milieux qui animent en France le réveil catholique et missionnaire. Mais la marge de manœuvre est beaucoup

10. Augustin COCHIN, *L'Abolition de l'esclavage*, Paris, Lecoffre, 1861, tome I[er] : 483 p. ; tome 2d : 535 p.

Un autre catholique libéral, Henri WALLON, avait publié en 1847 une *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité* dans laquelle il s'efforçait aussi de démontrer le rôle essentiel du christianisme dans la disparition de cette institution.

plus étroite sur le plan diplomatique et incite le Saint-Siège à une extrême prudence. On en trouve la confirmation dans l'attitude adoptée au moment du Congrès de Vienne (1814-1815) qui décide l'interdiction (théorique) de la traite. L'enquête menée par le père blanc François Renault dans les Archives de la congrégation des *Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires* [11] fait apparaître l'extrême prudence de la papauté [12]. La première prise de position pontificale intervient après les démarches effectuées par le cardinal Consalvi pour obtenir des garanties sur la restitution des États pontificaux. Le secrétaire du Foreign Office assortit son soutien au Saint-Siège d'un appui symétrique de ce dernier en faveur de l'interdiction de la traite, ce que le prosecrétaire d'État Pacca accepta parce que cette mesure « indépendamment de la satisfaction accordée à l'Angleterre, est conforme aux principes de justice ». Une lettre de Pie VII adressée aux souverains catholiques d'Espagne, du Portugal et de France vint prolonger l'initiative. Mais les modes d'action retenus furent d'une telle discrétion qu'on ne trouve aucune trace d'une intervention de Consalvi au Congrès de Vienne et que les lettres aux souverains n'eurent aucune publicité.

Sept ans plus tard, la diplomatie britannique, décidée à relancer la lutte contre la traite, reprenait l'initiative au Congrès de Vérone qui réunissait en 1822 les grandes puissances soucieuses de maintenir le nouvel ordre européen menacé par une révolution espagnole. Le mémoire rédigé par le secrétaire de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires concluait à une intervention minima, pour manifester la bonne volonté du Saint-Siège à l'égard de l'Angleterre : il proposait l'envoi de simples brefs aux souverains d'Espagne, du Portugal et de France. Il rappelait au préalable que l'opinion des théologiens et des canonistes les plus compétents, le droit naturel et l'Ancien Testament ne permettaient pas une condamnation sur le principe. S'y ajoutait le rappel de l'origine anticatholique du mouvement abolitionniste lancé par les philosophes du XVIII[e] siècle et les protes-

---

11. Créé seulement en 1814 comme organe consultatif, elle a pour fonction théorique de régler les problèmes concernant les relations entre l'Église et les États. Placée sous l'autorité directe du secrétaire d'État, elle réunit les principaux cardinaux de curie et tend à fonctionner comme l'instance de discussion pour les questions les plus importantes, y compris en matière doctrinale. Cf. Anton VAN DE SADE, *La Curie romaine au début de la Restauration. Le problème de la continuité dans la politique de restauration du Saint-Siège en Italie 1814-1817*, Studiën van het Nederlands Instituut te Rome VI, Staatsuitgeverij-'S-Gravenhage, 1979, 268 p.

12. François RENAULT, « Aux origines de la lettre apostolique de Grégoire XVI *In Supremo* (1839) », *Mémoire Spiritaine*, n° 2, novembre 1995, p. 143 à 149.

tants anglais, prompts à défendre les droits des Noirs mais insensibles à la situation des chrétiens prisonniers des barbaresques ou des catholiques anglais victimes de discrimination. Il considérait enfin inopportune toute déclaration susceptible de compromettre les intérêts coloniaux des puissances catholiques qui pratiquaient la traite [13].

La nouveauté en 1839 fut de soumettre la discussion en *congresso* à la commission des cardinaux. François Renault constate que l'argumentation n'a fait aucun progrès en matière théologique, même si les désaccords relevés servaient cette fois à justifier la condamnation de la traite plutôt que sa légitimation. Par contre la conjoncture politique avait changé. L'Angleterre avait reconnu les droits des catholiques en 1829 alors que l'Espagne et le Portugal étaient plongés dans des troubles qui avaient entraîné la suspension des relations avec le Saint-Siège. La démarche officielle de l'Angleterre, et non plus orale, consacrait la reconnaissance du rôle international de la papauté par la puissance dominante, qui n'entretenait pourtant pas de relations diplomatiques avec Rome. Le choix d'une déclaration publique sans destinataire particulier devenait le mode d'intervention le plus judicieux, tout en prenant soin de garder les apparences d'une décision indépendante pour ne pas donner l'impression que la papauté répondait à une demande britannique.

Ces discussions autour de la possibilité d'une prise de position pontificale confirment l'embarras des milieux romains. Les ambiguïtés et les silences de la lettre *In supremo* en sont le reflet. En 1839 l'opinion de la Curie, comme celle de l'opinion éclairée en Europe, penche de plus en plus en faveur d'une condamnation de la traite et de l'esclavage. Mais les raisons de ne pas rallier ouvertement l'abolitionnisme équilibrent celles de le soutenir. Les unes sont d'ordre politique et renvoient à la manière dont la Secrétairerie d'État et le pape apprécient l'opportunité d'une déclaration publique. Le Saint-Siège craint de compromettre ses relations privilégiées avec les nations catholiques et de paraître à la remorque de la Grande-Bretagne. Mais il ne peut rester insensible à la proposition d'intervenir quand elle redonne à la papauté une occasion d'exercer un magistère moral. D'autres reflètent la hantise des mouvements révolutionnaires que les partisans de l'esclavage ne manquent pas de promettre en cas d'abolition rapide, exploitant en ce sens

13. François RENAULT, « Aux origines… », *op. cit.*, d'après Vatican Arch. A.E.E., Inghilterra, posiz. 29, Fasc. 9.

les révoltes de Saint-Domingue ou de Jamaïque. D'autres encore, à nos yeux décisives, sont d'ordre théorique et sont liées aux réponses floues et divergentes apportées par la théologie et le droit canon, au point que la *Ponenza* citée par F. Renault concède : « Tous ces arguments, qui tendent plutôt à excuser qu'à justifier l'esclavage et le commerce des Nègres, trouvent leur réponse et sont contredits par les plus compétents parmi les écrivains et théologiens. » Et c'est sans doute sur ce plan que se manifestent les blocages essentiels qui expliquent les limites de la déclaration de Grégoire XVI.

Retour au texte

La construction de la lettre *In Supremo* obéit aux règles du genre et fonde l'exposé sur trois catégories de références destinées à démontrer la permanence de l'enseignement proposé par le magistère. Le Nouveau Testament est d'abord invoqué à travers deux passages des épîtres de Paul que le texte résume et mentionne en note, sans les citer explicitement. Le premier rappelle la fameuse apostrophe de Paul recommandant aux esclaves d'obéir de bon cœur et aux maîtres de bien agir (*Éphésiens* 6, 5 et ss.). Le second est adressé aux esclaves pour qu'ils obéissent « non d'une obéissance tout extérieure qui cherche à plaire aux hommes, mais en simplicité de cœur, par crainte du Maître », et aux Maîtres pour qu'ils accordent aux esclaves le juste et l'équitable (*Colossiens* 3, 22 et 4, 1). Implicitement ces références suggèrent que le message évangélique transforme pacifiquement les relations sociales et rend caduque la hiérarchie de la société païenne. Mais il n'affronte pas franchement l'interprétation de ces versets dans le contexte des sociétés coloniales, faute d'outils exégétiques adéquats et d'une théologie du politique. Puis le discours se déplace sur le terrain de la mise en pratique de la charité chrétienne par l'attention portée aux petits et aux pauvres. La référence au récit du jugement selon *Matthieu* 25 débouche sur deux exemples illustres de charité concrète exercée au profit des esclaves dans l'Antiquité. L'histoire est encore convoquée pour montrer comment le « bienfait de la foi » a permis la disparition de l'esclavage dans les nations chrétiennes. Mais il doit aussitôt concéder qu'il n'a pu empêcher que l'appât du gain conduise des chrétiens à asservir les Indiens et les Nègres.

Arrivé à ce point, Grégoire XVI doit affronter la redoutable question de l'attitude adoptée par ses prédécesseurs. Il développe ici une argumentation

censée démontrer que les papes n'ont pas omis « de blâmer fortement, suivant leur devoir, une conduite si dangereuse pour le salut spirituel de ces hommes et si injurieuse au nom chrétien ». A l'appui de la thèse la lettre avance quatre textes pontificaux dus à Paul III (1537), Urbain VIII (1639), Benoît XIV (1741) et enfin Pie II (1462). Leur utilisation dans ce débat suppose une relecture orientée qui élargit considérablement leur portée réelle. Ainsi la lettre apostolique d'Urbain VIII, la seule à être l'objet d'une citation, concerne seulement les Indiens réduits en servitude. Pas plus que les autres documents elle n'aborde la question des Noirs déjà réduits en servitude au moment où ils sont achetés par les européens. De même le bref de Pie II vise le fait de réduire en servitude les chrétiens néophytes.

La collecte des précédents affiche donc des résultats dont la lettre masque mal la maigreur. On pourrait leur opposer d'autres documents qui tolèrent implicitement ou explicitement l'achat de Noirs captifs. L'héritage des déclarations pontificales s'avère en effet très délicat à gérer, avec des prises de position susceptibles de fonder le discours contraire, comme celles de Nicolas V qui reste imprégnées par l'idéologie de l'autorité pontificale sur le monde (*dominium mundi*) et l'esprit de la Croisade, à une date cependant où personne ne peut imaginer dans la chrétienté la conquête des Amériques et où la traite est à peine inaugurée par les portugais. Ne lit-on pas dans la bulle *Romanus Pontifex* du 8 janvier 1455 : « Par d'autres lettres, nous avons accordé jadis au susdit roi Alphonse, entre autres choses, la libre faculté de combattre et de soumettre les Sarrasins, les païens et les autres ennemis du Christ où qu'ils se trouvent, la faculté de conquérir les royaumes, duchés, principautés, seigneuries..., les biens mobiliers et immobiliers en leur possession et de réduire les populations de ces territoires en perpétuelle servitude [14]...» ?

Déterminé à marcher sur « les traces de ses prédécesseurs », après avoir procédé à une sélection de leurs déclarations et à une lecture extensive de condamnations qui visaient seulement l'asservissement d'hommes libres sous prétexte de les civiliser ou de les convertir, Grégoire XVI était bien en peine de produire une condamnation de la traite et de l'esclavage dans leur principe. Tout au plus pouvait-il s'abriter derrière les démarches entreprises par Pie VII pour « interposer ses bons offices » au moment du Congrès de

14. Selon la traduction de Jean COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation,* Paris, Desclée, 1992, p. 90.

Vienne, allusion aux lettres restées sans écho que ce dernier avait adressées aux souverains catholiques d'Espagne, Portugal et France.

Faute de pouvoir s'appuyer sur une position théologique et canonique indiscutable, la lettre *In supremo* va interdire la traite sans aborder la question de la licité de la servitude « pour toutes circonstances et d'une manière absolue ». Il eût fallu pour cela que le pape puisse disposer d'une réflexion dont il manque alors cruellement. La lecture du long article consacré à l'esclavage par le *Dictionnaire de Théologie Catholique* [15] met en évidence cette impasse. Les modes de raisonnement appliqués à la servitude et à la traite aboutissent immanquablement à expliquer l'origine de l'esclavage, à discuter sa légitimité à partir de l'examen des titres invoqués, à définir les obligations de l'esclave et du maître [16]. Ils alimentent d'interminables discussions sur les cas et les conditions qui permettent de le tolérer. Imprégnés de philosophie scolastique, les théologiens en viennent notamment à exposer un raisonnement que l'on retrouve dans les *Institutions théologiques* de Mgr Bouvier, comme dans les manuels d'autres auteurs. On ne veut pas écarter l'hypothèse d'une servitude qui sanctionne un crime grave ou qui frappe les prisonniers de guerre, et dans tous les cas est préférable à la mort. On ne peut davantage éliminer la possibilité d'esclaves volontaires qui ont choisi ce statut. Cela ne signifie pas que Dieu a créé l'homme pour la servitude mais seulement que le désordre introduit par le péché impose de s'accommoder de telles situations, quitte à travailler par la christianisation à l'adoucissement des mœurs et à une disparition pédagogique de l'esclavage, sans provoquer un désordre social en incitant les esclaves à se révolter. Au mieux on détermine les cas où l'esclave a le droit de fuir, à la manière de Mgr Bouvier.

La doctrine reçue penche donc toujours en 1839 du côté d'une abolition à terme, qui subordonne l'émancipation à la christianisation, faisant de la

---

15. *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la Théologie catholique leurs preuves et leur histoire* commencé sous la direction de A. VACANT, E. MANGENOT, continué sous celle de E. AMANN [*D.T.C.*], Tome cinquième, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1924, « esclavage », col. 457-520

16. « 1. Origines. C'est un châtiment répond saint Thomas, c'est une peine, c'est une volonté de la loi positive, comprimant la malice des uns, suppléant la faiblesse des autres, un arrangement que, somme toute, les hommes ont trouvé expédient… Saint Bonaventure répond : l'esclavage n'est pas naturel à l'homme ; il n'est naturel qu'à l'homme déchu ; l'esclavage a pour origine en fait la guerre ; en principe, le péché » (*Ibid.*, col. 506). 2. « Légitimité. Elle ne peut venir que des titres invoqués… Les différents titres mis en avant sont : la guerre, une juste condamnation, la vente et l'achat, la naissance… » (col. 508)

première un effet de la seconde. Position paradoxale d'ailleurs puisqu'elle revient à admettre que la règle non écrite appliquée en Europe – pas d'esclaves chrétiens – n'était pas valable dans les colonies des nations chrétiennes. Mais dans le contexte du premier XIX^e^ siècle, le discours catholique classique et les arguments développés ressemblent de plus en plus à une casuistique oiseuse devenue incompréhensible aux intellectuels gagnés par l'aspiration à la liberté et à la justice, à une part grandissante de l'opinion publique scandalisées par les souffrances des esclaves et aux missionnaires qui font des « pauvres noirs » la figure privilégiée de la passion du Christ. Mgr Truffet en 1847, ou Augustin Cochin en 1861, s'insurgent contre les sophismes et les arguties des théologiens qui justifient l'injustifiable, et semblent subordonner la souffrance des victimes à la défense de principes abstraits et à la logique formelle d'une argumentation qui tourne à vide. De ce divorce entre les manuels de théologie et le débat public témoigne par exemple une note de bas de page vengeresse rédigée par Augustin Cochin. La lecture de l'article « esclavage » dans les *Dictionnaires de théologie* ou des *Institutions* de Mgr Bouvier nous incite à le reproduire largement car la réaction résume le fossé intellectuel qui s'est creusé, y compris parmi les catholiques.

« Les théologiens ont en général trois inclinations, ils aiment l'absolu, la tradition, l'indulgence. Indulgents, ils hésitent beaucoup, commentent, avant de déclarer que telle action est un péché… Absolus, ils examinent chaque chose en soi, *in se*, avant de la regarder au point de vue pratique, et il leur arrive très souvent de poser une règle générale, suivie aussitôt d'une exception universelle. C'est ainsi qu'ils déclarent que l'esclavage est licite, quand son origine est légitime, sa pratique irréprochable, son but pur et religieux, l'esclavage d'un saint chez un saint, dans les liens de l'amour le plus tendre et le plus chrétien ; mais, comme ces conditions ne se rencontrent jamais, cet esclavage idéal figure dans les livres, et l'esclavage réel tombe sous toutes les censures méritées par les fautes qu'il entraîne. Enfin, adonnés au culte de la tradition, les théologiens sont particulièrement préoccupés de se rattacher à la chaîne du passé, et d'appuyer leurs doctrines sur celles qui étaient professées avant eux, disposition précieuse ou plutôt indispensable quand il s'agit de points de foi, dangereuse quand il s'agit de questions libres, dont la solution change, et subit un progrès. Ils enseignent sur l'esclavage ce que l'on enseignait hier ou avant-hier, ce qu'aucun prêtre ou laïque ne croit plus aujourd'hui. Ils enseignent que l'esclavage n'est pas

illicite : 1° quand il vient d'une guerre légitime ou d'une vente volontaire ; 2° quand il respecte l'âme, le corps, la famille, l'instruction de l'esclave. Or, je défie qu'on me montre aujourd'hui dans toute la chrétienté un seul esclave qui soit un prisonnier de guerre ou un vendu volontaire, sans parler de la manière dont il est traité [17]. »

Sortir de l'impasse théologique

On perçoit, dans ce contexte intellectuel, les contraintes qui pèsent à cette époque sur toute intervention du magistère pontifical en matière de théologie morale, ici à propos d'un problème de société... On mesure aussi le désastre qu'ont représenté l'affaire Lamennais et le drame d'une double sanction (encycliques *Mirari vos* en 1832 et *Singulari nos* en 1834) qui trahissait l'impuissance à renouer le dialogue avec la modernité. Elle stérilisait pour une génération les essais de réflexion théologique à partir des réalités nouvelles apparues en Europe et empêchait d'aborder la question des droits de l'homme autrement que par la dénonciation d'une philosophie de 1789 jugée anticatholique et athée. L'allusion furtive de Grégoire XVI aux droits de la justice et de l'humanité pour refuser la servitude aurait pu entrouvrir la porte à un discours positif et plus ambitieux. Mais comment ce pape, qui avait par deux fois condamné les progrès des idées libérales et démocratiques, aurait-il pu bâtir toute une démonstration sur la reconnaissance des droits de l'homme sans paraître se couper d'une tradition devenue stérile ? Prisonnière de modes de raisonnements inadaptés à la réalité de la traite et de l'esclavage colonial, contrainte de composer avec une théologie morale habituée à résoudre des cas, pas à analyser un système, la lettre pontificale ne pouvait aller au-delà d'une condamnation ferme de la traite réelle, quitte à esquiver un débat plus fondamental sur le droit à la liberté et à rester muette sur le sort des esclaves des colonies.

Les ambiguïtés et les silences de la lettre *In supremo* n'enlèvent cependant rien à l'importance d'un texte à propos duquel il faut aussi se demander en quoi il marque une étape nouvelle dans la position de la papauté. A cette question, le type d'argumentation développé apporte une première ré-

17. Augustin COCHIN, *L'abolition de l'esclavage*, 1861, t. 2, p. 443.

ponse. Le terrain de la théologie morale était encombré par un discours de légitimation de l'esclavage dans son principe et à certaines conditions. La réfutation des arguments développés par des auteurs, qui continuaient à faire autorité dans l'enseignement de la théologie, était une entreprise hors de portée du pape. Volontairement ou non, celui-ci court-circuite le débat sur la triple légitimité de la servitude du point de vue du droit naturel, du droit divin et du droit civil. En focalisant son propos sur la traite, il s'attaque au point faible des traités de théologie. Ainsi que l'observe Augustin Cochin, aucun des titres avancés pour légitimer l'achat de captifs condamnés à une servitude méritée ou voulue ne peut être vérifié dans la pratique de la traite. Dès lors la prohibition de la traite ne peut se voir opposer d'arguments sérieux et ne relève plus du débat spéculatif mais du devoir pastoral.

Le déplacement du débat opéré à cette occasion n'est pas propre à la papauté. Il correspond à un mouvement de fond que catalyse l'abolitionnisme en opposant une éthique de la conviction – comportant le droit à la liberté – à un discours utilitariste – prétextant les nécessités coloniales et commerciales et à une spéculation déconnectée du terrain. La défense d'un principe, devenu au XIX^e^ siècle objet d'un consensus, rend archaïque et irrecevable la discussion scolastique. C'est sur ce terrain des grands principes que la papauté tente de se placer, montrant qu'elle est sensible à la revendication de justice et de dignité humaine exprimée au XIX^e^ siècle. Le discours pontifical est également obligé de prendre en compte la nouvelle relation que les sociétés occidentales établissent entre le monde ici-bas et la vie dans l'au-delà. Le discours religieux sur le salut relativisait jusque là l'existence terrestre, qu'il présentait d'abord comme un passage destiné à permettre au croyant de préparer la vie dans l'éternité. Il doit s'adapter à une conscience croyante pour laquelle les réalités terrestres ont leur consistance et leurs exigences dès maintenant. Après les justifications séculières de la traite fondées sur le prétendu bonheur des esclaves dans les colonies, se sont donc effondrées les justifications religieuses qui s'appuyaient sur l'avantage spirituel offert aux Noirs déportés par l'accès au baptême. L'identification des noirs au Christ souffrant, thème récurent dans la spiritualité, se charge elle-même d'une nouvelle interprétation : elle comporte désormais l'obligation parallèle de procéder à une transformation concrète de la condition de l'esclave. Contrairement aux missionnaires des siècles précédents, qui voyaient dans le partage de l'existence servile une fin ou un moyen apostolique de conversion, les missionnaires des noirs des années 1840 sont davantage sensibles

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

GREGORII

DIVINA PROVIDENTIA

PAPAE XVI.

LITTERAE APOSTOLICAE

DE

NIGRITARUM COMMERCIO

NON EXERCENDO

BIBLIOTECA GENERALE Vol 12. dal Missionario
SECTIO PRIMA
2
S. Pietro Martire

ROMAE

TYPIS COLLEGII URBANI

1840.

Ci-dessus :
Grégoire XVI, pape de 1831 à 1846.
Exemplaire conservé aux archives spiritaines de la Lettre apostolique In supremo Apostolatus (2 décembre 1839) « pour détourner du commerce des Nègres ».

S. S. LE PAPE LÉON XIII

Ci-contre :
Léon XIII, pape de 1878 à 1903.
Le 15 mai 1888, il adresse aux évêques du Brésil la lettre encyclique In plurimis sur la suppression de l'esclavage.

aux situations et « aux signes des temps[18] ». Ils se sentent investis d'une mission qui ne sépare pas christianisation et civilisation, qui associe catéchèse et éducation, libération de l'âme et du corps [19]. Le progrès humain devient la condition et la conséquence du progrès spirituel.

De ce changement de climat, la correspondance missionnaire, qu'il ne faut pas confondre avec celle du clergé colonial dans son ensemble, est un témoin privilégié. Elle opère dans les années 1840 une véritable conversion qui l'amène à voir dans l'abolition la condition d'une évangélisation efficace et à rejeter, à l'image de Mgr Truffet, des spéculations devenues autant de prétextes pour maintenir un ordre inhumain et contraire au christianisme. Dès lors la majorité des missionnaires opèrent un ralliement tardif, mais sincère et cohérent, à la thèse d'une abolition pacifique, de préférence compensée par une indemnité, mais immédiate. A cette évolution, la lettre de Grégoire XVI n'a pas directement participé. Cependant, en faisant passer les considérations pastorales avant des spéculations théologiques qui avaient conduit à une impasse, elle a conforté la position des hommes de terrain, augmenté leur marge de manœuvre, quitte à être interprétée dans un sens plus progressiste qu'elle ne l'était réellement.

Léon XIII, 1888 : Quand la papauté prend la tête de la lutte contre l'esclavage

Ce glissement vers un rejet de la servitude des Noirs en général, devenue emblème d'une société pas ou peu civilisée, parce que non ou mal christianisée, a pour terme la campagne antiesclavagiste imaginée par Lavigerie, avant que le pape Léon XIII n'en prenne la direction et la couvre de son

---

18. Il faudrait mettre ce contexte en rapport avec la mystique de Libermann telle que Paul COULON l'analyse : « Faites-vous nègres avec les nègres ou la stratégie missionnaire d'un mystique (1847) », in Paul COULON, Paule BRASSEUR, *op. cit.*, p. 489 et ss.

19. Le *Mémoire sur les Missions des noirs en général et sur celle de la Guinée en particulier*, présenté par Libermann à la Propagande en 1846, en est l'archétype. « L'ensemble de cette marche repose sur deux principes corrélatifs. Le 1. Nous croyons que la foi ne pourrait prendre une forme stable parmi ces peuples, ni les Églises naissantes un avenir assuré, que par le secours d'une civilisation perfectionnée jusqu'à un certain point... Le 2. principe est que la civilisation est impossible sans la foi ». Texte intégral d'après l'exemplaire imprimé par les soins de la S.C. de la Propagande, et distribué aux cardinaux et consulteurs, reproduit en fac-similé dans : Paul COULON, Paule BRASSEUR, *op. cit.*, p. 228-270 ; citation p. 249.

autorité. Les travaux de F. Renault nous dispensent de revenir sur les circonstances qui ont entouré cette initiative, sur ses modalités et sur ses significations du point de vue de l'expansion coloniale et de l'histoire missionnaire [20]. Nous en retiendrons seulement un moment clé, celui de la publication de l'encyclique *In plurimis*. Certes, adressée aux évêques brésiliens en 1888 par Léon XIII « à l'occasion de cet heureux événement » par lequel « la liberté à été légalement rendue à un grand nombre de ceux qui, dans le vaste territoire de cet empire, gémissaient sous le joug de la servitude », cette lettre ne concerne pas directement la campagne antiesclavagiste. Mais elle profite de l'abolition de l'esclavage dans l'empire du Brésil pour procéder à une vaste fresque historique et à une longue démonstration qui légitime l'intervention programmée dans la campagne elle-même [21].

Si elle s'en distingue immédiatement par son volume et son ampleur, la construction de la lettre de Léon XIII présente des analogies attendues avec celle de Grégoire XVI. Dans les deux cas le pontife se présente en vicaire du Christ [22] et le raisonnement se fonde sur les Écritures, puis procède à une étude historique où est mise en évidence la continuité des positions de la papauté. Mais le discours n'a pas seulement gagné en abondance et en densité. Il marque un infléchissement, voire une rupture dans l'argumentation et dans l'exposé de la doctrine en matière d'esclavage.

Le point de départ scripturaire souligne d'emblée le changement de perspective. Il s'appuie sur deux citations pour démontrer que le message évangélique est porteur de libération : Jésus vient « annoncer aux captifs la délivrance » (*Isaïe* 61, 1 repris en *Luc* 4/19) et « renouvelle toutes choses en lui, et ce qui est au ciel, et ce qui est sur la terre » (*Éphésiens* 1, 10). Puis il trouve dans Saint Grégoire-le-Grand le raisonnement qui va fonder toute l'encyclique. Puisque la Rédemption brise toute servitude et rend aux hommes

---

20. François RENAULT, *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe, 1868-1892*. T. I : *Afrique centrale* - T. II : *Campagne antiesclavagiste,* Paris, de Boccard, 1971, 433 et 499 p.

21. « Ayant appris (la préparation de l'encyclique), Lavigerie suggéra au pape de ne pas limiter son commentaire à l'extinction d'un mal social comme si le problème ne se posait plus. Après avoir longuement décrit les horreurs de la traite en Afrique, il proposa donc une exhortation pressante à l'adresse des hommes capables, dans leur sphère propre, de porter un remède : d'une part aux missionnaires de ce continent pour soulager les misères des esclaves et promouvoir leur libération ; d'autre part, aux «gouvernements chrétiens» pour entreprendre une répression efficace contre les traitants. » François RENAULT, *Le cardinal Lavigerie 1852-1892. L'Église, l'Afrique, la France,* Paris, Fayard, p. 355.

22. « Nous tenons, en effet, auprès de tous les hommes la place du Christ Fils de Dieu ». Nous utilisons la traduction française publiée dans *Lettres apostoliques de Léon XIII,* Tome deuxième, Paris, Roger et F. Chernoviz éditeurs, s. d., p. 145-171, cit. p. 147.

leur liberté, « c'est chose salutaire de rendre, par le bienfait de l'affranchissement à la liberté, dans laquelle ils sont nés, les hommes que la nature a fait libres dès l'abord et à laquelle le droit des gens a substitué le joug de la servitude » (Livre VI, épître 12). Dès lors Léon XIII va s'attacher à distinguer et opposer deux périodes de l'histoire. Celle qui précède la Rédemption et dans laquelle les sociétés pratiquent un esclavage sans limite. Celle qui suit la venue du Christ et qui rend aux hommes rachetés leur « très noble dignité de fils de Dieu ».

On ne trouvera pas dans l'encyclique une discussion de la théologie antérieure sur l'esclavage ou la traite. Le pape change de terrain et s'efforce, comme dans d'autres interventions, de reconstruire un discours mobilisateur et positif. Il s'agit moins de déplorer une modernité hostile que de présenter le christianisme comme le fondement nécessaire d'une société harmonieuse et juste ; en conséquence c'est « le propre du ministère apostolique » de favoriser tout ce qui peut soulager les misères individuelles et sociales. Au premier rang d'entre elles figure l'esclavage, institution contraire « à ce que Dieu et la nature ont d'abord établi » mais inventée par les hommes sous l'effet « de la contagion du premier péché ».

La démonstration s'appuie ensuite sur une vérification de la thèse par l'histoire. L'assujettissement des vaincus par les vainqueurs a donné naissance dans l'Antiquité à un société divisée en deux catégories, où la multitude des esclaves est au pouvoir d'une minorité de maîtres. A cette situation, les philosophes païens ont donné une légitimité par « une doctrine inhumaine et inique ». Elle enseignait que la servitude était « une condition nécessaire de la nature » et que « la race des esclaves » était inférieure en intelligence et en beauté physique. Or le Christ a détruit cette hiérarchie en proclamant que tous les hommes sont enfants de Dieu, et qu'en lui « il n'y a plus ni juif, ni Grec, ni esclave, ni homme libre, ni mâle, ni femelle » (*Galates* 3, 26-28), « ni esclaves, ni maîtres » (*Colossiens* 3, 11), car tous sont « baptisés dans un même esprit » (1 *Corinthiens* 12, 13).

Arrivée à ce point de la démonstration, l'encyclique se centre sur l'attitude et le rôle de l'Église. S'inspirant sans doute des interprétations avancée par les historiens chrétiens du siècle, elle entend prouver que l'Église a toujours refusé la servitude mais d'une manière pédagogique et adaptée. Chaque moment de son histoire correspond donc à un progrès dans la marche vers la libération des hommes. Au temps de Saint Paul, la seule manière efficace d'agir était de donner l'exemple d'une fraternité autrefois impensable,

de transformer de l'intérieur les rapports entre maîtres et esclaves, dans la vie domestique. « Elle n'a pas voulu, en effet, procéder hâtivement à l'affranchissement des esclaves et à la sollicitude de leur liberté, ce qu'elle n'aurait pu faire évidemment que d'une façon tumultueuse, qui eût tourné à leur propre détriment et à celui de la chose publique ».

Après avoir interprété ainsi les exhortations à l'obéissance lancées par Saint Pierre et Saint Paul en direction des esclaves [23], y compris l'appel de Pierre à supporter une souffrance injuste en imitant le Christ (1 *Pierre*, 2, 19-21), l'encyclique poursuit dans la même voie pour passer en revue l'enseignement des pères de l'Église et des papes. Tous ont eu à cœur de changer les sociétés en changeant les mœurs et le cœur des hommes, d'une manière adaptée et progressive pour qu'elle soit efficace. Les pontifes romains ont mis leurs actes en conformité avec une doctrine qui maintenait que « nul n'est esclave par la nature et que Dieu a fait tous les hommes libres [24] ». Ils ont multiplié les interventions auprès des souverains et encouragé les mesures en faveur des esclaves, pour les secourir par des ordres religieux spécialisés ou et les protéger par des lois.

Au terme de la démonstration, la conclusion s'impose d'elle-même : « Aussi ne saurait-on jamais assez honorer et remercier l'Église catholique et proclamer qu'elle a bien mérité de la prospérité des peuples, en détruisant l'esclavage par un bienfait inappréciable du Christ rédempteur, et en assurant aux hommes la liberté, la fraternité et l'égalité véritable ».

Sans doute l'historien est mal à l'aise devant une relecture du passé qui multiplie les anachronismes, surévalue à des fins apologétiques le rôle du catholicisme et occulte des épisodes peu glorieux. Affirmer que le christianisme est porteur d'égalité n'explique pas pourquoi cette exigence a supporté des interprétations si différentes et s'est traduite dans des constructions sociales si peu égalitaires. Mais le propos pontifical n'est pas de mener une enquête historique et critique. Il s'inscrit dans la perspective d'une histoire sainte qui s'intéresse, sous la surface des événements, à l'action salvifique de Dieu. Il vise à mobiliser les fidèles pour qu'ils participent à la nouvelle étape ouverte par l'exploration de l'Afrique intérieure et le progrès des relations commerciales. La vision pontificale est celle d'une histoire du salut

---

23. Le texte cite largement 1 *Pierre* 2, 18 ; *Éphésiens*, 6, 5-8 ; 1 *Timothée* 6, 1-2 ; *Tite* 2, 9-10 ; *Éphésiens* 6, 9 ; 1 *Corinthiens* 7, 22 ; *Philémon* 12-18. (*Ibid.*, p. 153).

24. *Ibid.*, p. 161.

qui se dilate peu à peu aux dimensions du monde et étend du même coup le domaine de la vraie civilisation. Après avoir cessé sur les mers, « l'ignoble traite d'êtres humains » doit maintenant disparaître de la terre, notamment des contrées d'Afrique. Informés des maux qui frappent les « Éthiopiens et les habitants de nations semblables [25] », la chrétienté se doit d'agir pour apporter à ces hommes aussi le salut et la liberté. Plus que jamais indissociables, apostolat religieux et transformation de la société constituent une seule mission accomplie avec l'aide de Dieu, celle de « convertir la désolation, la barbarie, la férocité en l'heureuse prospérité de la religion et de la civilisation » [26].

Léon XIII se place ainsi au centre d'un catholicisme en mouvement, porteur d'un projet intégral et globalisant qui caractérise son pontificat. Son discours n'est pas exempt de considérations hostiles aux « mahométans » responsables des traites africaines, avec le risque d'assimiler islam et traite des noirs (comme antérieurement christianisme et traite négrière). Il ne rompt pas davantage avec une conception conservatrice d'une société hiérarchisée où chacun doit rester à sa place, et l'encyclique s'achève par une exhortation aux pauvres et aux esclaves affranchis pour qu'ils soient « contents de leur sort et de leurs biens, et qu'ils ne désirent rien tant que les biens célestes ». *In plurimis* n'en marque pas moins la consécration d'une nouvelle attitude face aux questions internationales et à l'esclavage. Hier accusée d'avoir été à la remorque de l'abolitionnisme, la papauté entend cette fois se porter à la tête du mouvement antiesclavagiste en Afrique et affirme auprès de tous les hommes sa vocation à exercer un magistère moral. Seul Léon XIII peut montrer à l'humanité le chemin du vrai progrès parce que l'Église connaît le sens de l'histoire.

L'encyclique *In plurimis* clôt dans l'Église catholique un débat qui ne s'est jamais réellement ouvert. La condamnation de la traite et de l'esclavage est désormais devenue une évidence qui rend toute discussion sur une hypothétique licité à certaines conditions impensable et inutile. Vis-à-vis de l'histoire, l'encyclique fixe aussi pour longtemps le discours catholique par une double démonstration qu'on résumera ainsi. L'Évangile portait en lui le germe de la destruction de l'esclavage et l'Église a activement participé à

25. *Ibid.*, p. 165.
26. *Ibid.*, p. 169.

combattre les méfaits de la traite et de l'esclavage. Les apparentes compromissions avec le système servile relèvent de la nécessaire adaptation du discours aux circonstances de temps et de lieu. Il ne faut donc pas confondre la responsabilité de chrétiens et d'hommes d'Église avec la responsabilité de l'Église. Mieux encore, un bilan historique honnête fait apparaître que l'actif (la part prise à l'assistance aux esclaves et au combat sur le terrain) l'emporte sur le passif. On trouve encore dans la déclaration des évêques de Martinique, Guadeloupe, Guyane, Réunion (5 avril 1998) [27], l'écho de cette approche avec l'énumération des initiatives positives de « prêtres, religieux, religieuses » qui vient atténuer la reconnaissance d'une responsabilité par ailleurs assumée.

La faiblesse de cette approche est de court-circuiter les raisonnements théologiques qui ont, dans le passé, fourni une légitimation à la traite et à l'esclavage. Elle est aussi de procéder à un tri dans les prises de position pontificale, tri qui écarte les plus embarrassantes et accorde aux condamnations une portée générale qu'elles n'ont pas. En procédant à un déplacement du débat, Grégoire XVI de manière timide et ambiguë, Léon XIII par une vision de l'histoire qui place l'Église à la tête de la lutte contre l'esclavage, ont sorti l'Église d'une impasse théologique paralysante. Ils n'ont pas pour autant affronté ce fait historique qu'a été l'acceptation de la traite et de l'esclavage à certaines conditions. En quelque sorte ils ont officialisé l'extinction du discours antérieur mais pas sa réfutation.

A cette absence, on peut trouver deux explications. La première réside dans la nécessité pour le discours pontifical de se réclamer d'une tradition pensée comme l'expression d'une continuité. Elle interdit de reconnaître que la position change, a fortiori qu'un prédécesseur s'est trompé. Elle oblige à entrer dans des justifications du passé plus ou moins laborieuses, et ici peu convaincantes. La seconde difficulté renvoie au fondement théologique d'un discours à finalité pastorale. L'absence de référence à tout théologien dans les deux encycliques est révélatrice. Elle surprend chez Léon XIII qui vient d'imposer le thomisme comme théologie officielle et unique dans l'enseignement des séminaires et des universités. Mais comment aller chercher une argumentation dans la *Somme théologique* qui expose justement la légitimi-

---

27. Déclaration commune des évêques de Martinique, Guadeloupe, Guyane, La Réunion [Maurice Marie Sainte, Ernest Cabo, François Morvan, Gilbert Aubry] du 5 avril 1998. Cf. *La Documentation catholique* (*D.C.*), n° 2182, 17 mai 1998, p. 491-494.

té de l'esclavage sous certaines conditions ? La seule issue possible consiste ici dans un retour aux sources bibliques, qui fournissent à *In plurimis* la possibilité d'une autre approche, sans pour autant construire une véritable théologie de la parole évangélique comme annonce de la liberté aux pauvres et aux captifs.

Finalement les relations complexes entretenues par la papauté avec la question de l'esclavage renvoient à des problèmes plus généraux. Elles mettent en lumière la dépendance à l'égard de systèmes théologiques qui permettent de penser une réalité mais enferment la réflexion dans des cadres liés à une culture particulière. Héritière de la philosophie grecque, la scolastique occidentale a accouché d'un discours savant sur l'esclavage devenu inacceptable après les Lumières et les Révolutions. Les ambiguïtés de Grégoire XVI sont le reflet d'un moment de l'histoire de la pensée catholique où le discours traditionnel est devenu obsolète, sans que le magistère puisse le dire et lui substituer une nouvelle approche, car le refus de la philosophie de droits de l'homme bloque l'élaboration d'une autre théologie. L'encyclique de Léon XIII correspond à un autre moment où s'affirme la volonté d'une conciliation relative avec une modernité qui serait christianisée. Elle reprend à son compte la puissante aspiration des sociétés modernes à la liberté, à condition de l'inscrire dans la construction d'une société chrétienne. Mais elle fait l'impasse sur la doctrine qui est pourtant encore enseignée dans les *Institutions théologiques* de Mgr Bouvier. Elle n'explique pas davantage pourquoi la prédication de la fraternité et de l'égalité des hommes aux yeux de Dieu pouvait se concilier avec une société fondée sur la dépendance et l'inégalité. En d'autres termes, les lectures successives des épîtres pauliniennes en ce qui concerne l'esclavage mettent en évidence que le rapport aux textes fondateurs évolue et que les exégèses sont indissociables d'un contexte culturel.

L'impact médiatique de la campagne antiesclavagiste orchestrée par Lavigerie sera tel qu'il lève le soupçon d'une complicité catholique avec les justifications de la traite et de l'esclavage. Par contre, il n'est pas sûr qu'il ait convaincu tous les théologiens catholiques de l'impossibilité d'admettre la servitude dans son principe et sous certaines conditions. On trouve encore en 1924 à l'article « esclavage » du *Dictionnaire de théologie catholique* un paragraphe consacré à la question considérée d'un point de vue « purement spéculatif ». Après avoir résumé les trois raisons de le condamner, l'auteur (J. Dutilleul) ajoute : « Mais, d'autre part, l'idée d'un *perpetuus fa-*

mulatus, pro perpetuis alimentis [28], spontané ou contraint, si toutefois les droits inaliénables de l'homme sont saufs comme dans un vasselage interprété avec une bénignité chrétienne, cette idée, dis-je, n'est pas inadmissible [29] ». Cependant après avoir cité les ouvrages de théologie du temps qui exposent la doctrine catholique, il convient qu'il s'agit là « d'une discussion spéculative et rétrospective ».

Jean-Paul II : le temps de l'examen de conscience et de la repentance

Le poids de ce passé encombrant continue à peser sur l'histoire du christianisme. La commémoration par la France de l'abolition de l'esclavage dans ses colonies est une occasion de le reconnaître et de chercher à en comprendre les raisons. Cet effort pour passer de l'occultation ou de la banalisation à une analyse critique utilisant l'apport des sciences humaines reste encore exceptionnel dans les textes officiels de l'Église catholique. La lettre pastorale de la Conférence épiscopale des Antilles à l'occasion du V^e^ centenaire [30] (sic), constitue, à notre connaissance, l'initiative la plus élaborée pour prendre en compte la critique historique de l'implication du christianisme dans la traite négrière et l'esclavage colonial. S'appuyant explicitement sur les travaux d'Eduardo Galeano et de l'historien de Trinidad Eric Williams, elle constate :

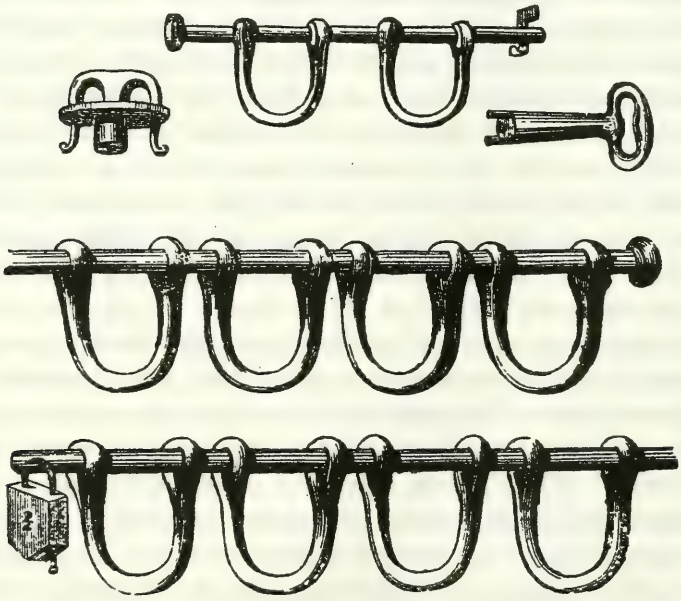
« Nous devons admettre que nombre de missionnaires anciens qui accompagnaient les colons (catholiques et protestants), étaient conditionnés par la mentalité du temps et liés consciemment ou inconsciemment avec le pouvoir établi. » Cela est rappelé dans *Justice et paix dans une Caraïbe nouvelle* : « Dans le passé colonial, l'Église a parfois agi comme si elle était partie prenante de *l'establishment*, cautionnant soit ouvertement soit par son silence l'ordre existant. » La volonté d'assumer ce passé s'est aussi concrétisée de manière spectaculaire le 2 février 1992 à l'occasion du voyage de Jean-Paul II au Sénégal. Après s'être rendu à Gorée et s'être recueilli à la

28. Trad. : « une servitude à perpétuité, en échange d'une alimentation à perpétuité ».
29. *Op. cit.*, col. 504.
30. La lettre pastorale qualifie ainsi, sans plus de précision, le voyage de Christophe Colomb qui « découvrait » l'Amérique. *La Documentation Catholique*, 6 et 20 septembre 1992, p. 805-808.

« maison des esclaves », le pape déclarait dans une allocution devant la communauté catholique :

« Il convient que soit confessé en toute vérité et humilité ce péché de l'homme contre l'homme, ce péché de l'homme contre Dieu. Qu'il est long le chemin que la famille humaine doit parcourir avant que ses membres apprennent à se regarder et se respecter comme image de Dieu pour s'aimer enfin en fils et filles du Père céleste [31]. »

Nécessaire, et malheureusement isolé, cet acte est un appel aux chrétiens et à l'Église catholique pour qu'ils procèdent à un examen de conscience. Mais celui-ci suppose d'affronter cette histoire telle qu'elle est, dans une analyse enfin débarrassée de préoccupations parasites.



Vignettes parues dans *L'Illustration* du 21 octobre 1843.
Barre de justice, colliers et cadenas pour enchaîner les esclaves, copiés d'après nature sur un navire négrier capturé en 1842.

31. *La Documentation Catholique,* 5 avril 1992, n° 2047, p. 325.

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 161 à 172.

Clergé et esclavage aux Antilles et en Guyane françaises. De l'Ancien Régime à 1848

*Philippe Delisle**

Aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, alors que la traite atteint son apogée, l'Église catholique adopte un prudent silence. L'asservissement des Indiens d'Amérique est dénoncé, mais jamais celui des Noirs. La Congrégation de la Propagande, ministère romain des missions fondée en 1622, enregistre les plaintes de certains ecclésiastiques. Mais elle se montre surtout préoccupée par la conversion des esclaves. Elle redoute au plus haut point qu'ils soient vendus à des hérétiques. Un ensemble d'arguments se conjuguent pour justifier le commerce des Noirs. Les moralistes considèrent que si les esclaves ont été capturés dans une guerre *juste*, leur sort est mérité. Une telle position ouvre évidemment la voie à tous les abus, le bien-fondé de combats menés sur le continent africain échappant totalement aux acheteurs. Pour la majorité des théologiens, la traite offre l'avantage de sauver des païens en leur permettant d'être baptisés. Louis XIII aurait d'ailleurs autorisé le travail forcé dans les colonies françaises pour ce seul motif. Un élément d'ordre raciste intervient enfin à l'occasion : les Africains constitueraient la descendance maudite de Cham, vouée par *L'Ancien Testament* à l'asservissement [1].

* Université Jean Moulin-Lyon 3 - Institut d'Histoire du christianisme.

1. Alphonse QUENUM, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV[e] au XIX[e] siècles*, Paris, Karthala, 1993, p. 113-175; Joseph LECUYER, « le Père Libermann et la malédiction de Cham », *in* P. COULON, P. BRASSEUR, *Libermann, 1802-1852. Une pensée et une mystique missionaires*, Paris, Cerf, 1988, p. 595-608.

Du XVII[e] siècle à la Révolution : compromissions et contestations

Sous l'Ancien Régime, les ecclésiastiques des Antilles et de la Guyane françaises participent directement à l'économie esclavagiste. L'exploitation de plantations s'est en effet imposée comme le meilleur moyen de subvenir aux dépenses des missions catholiques. À la Martinique, d'après le Terrier de 1671, les jésuites disposent de 413 hectares de terre et les dominicains de 293. Au tout début du XVIII[e] siècle, les premiers possèdent environ 200 esclaves et les seconds 90. Il semble au moins, à en croire un rapport administratif, que les religieux traitent relativement bien leurs travailleurs [2]. À la Guadeloupe, les mêmes jésuites possèdent une des plus importantes propriétés de l'île, la plantation Bisdary, qui compte plus de trois cents esclaves en 1763 [3].

Quelques voix discordantes s'élèvent, à l'occasion, au sein du clergé des colonies. Mais elles restent très isolées. Le capucin Épiphane de Moirans, qui passe par la Martinique en 1678 avant de se rendre à la Grenade puis au Venezuela, est rapidement frappé par l'iniquité de l'ordre établi. Arrêté à la suite d'un conflit avec l'administration et envoyé à La Havane en 1681, il y prêche en faveur de l'émancipation immédiate des esclaves. Il rédige par ailleurs un traité en latin dans lequel il affirme que les Noirs sont tenus par le droit naturel et divin de s'enfuir des habitations. Il réclame que les princes complices de la traite soient privés leurs possessions. Désavoué par l'autorité ecclésiastique locale, il est finalement embarqué pour l'Espagne [4]. Ce n'est peut-être pas un hasard si c'est un capucin qui prend la parole. En effet, leur règle interdit à ces religieux de posséder des biens fonciers, et donc des plantations...

Les débats de la période révolutionnaire ne modifient pas le discours de l'Église. En France, seuls quelques ecclésiastiques s'engagent, à titre individuel, dans la lutte contre l'ordre établi aux colonies. L'abbé Grégoire est certainement le plus célèbre d'entre eux. Député à l'Assemblé constituante, puis évêque constitutionnel de Blois, il se passionne pour la cause des Noirs.

---

2. Bernard DAVID, « L'histoire religieuse de la Martinique au XVII[e] siècle », *Annales des Antilles*, n° 27, 1988-1991, p. 35-36.

3. Arlette GAUTIER, « Les esclaves de l'habitation Bisdary (1763-1817) », *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 60, 1984, p. 14-15.

4. Épiphane de MOIRANS, *La liberté des esclaves ou Défense juridique de la liberté naturelle des esclaves*, Mémoires de la société d'histoire de la Martinique, n° 6, 1995, 175 p.

D'abord partisan d'une abolition progressive, il évolue à partir de 1793 vers des positions plus tranchées. Il continuera d'ailleurs son combat à l'époque de la Restauration [5].

Cependant, des contestations plus collectives apparaissent dans les colonies elles-mêmes. A Saint-Domingue, une partie du clergé embrasse en août 1791 la cause des esclaves révoltés. Il ne s'agit pas de faire de l'Église le moteur de l'insurrection. Les colons qui ont tenu un tel discours voulaient sans doute inquiéter la métropole et minimiser le goût de la main d'œuvre pour la liberté. Il n'en reste pas moins que de nombreux capucins de la province du Nord prennent le parti des Noirs. Leur engagement est sans doute réfléchi. En effet, situés au bas de l'échelle sociale et subissant les tracasseries de l'administration, ces ecclésiastiques avaient déjà presque tous prêté serment à la Constitution civile du clergé [6].

Un pesant silence à l'époque la Restauration

Les années 1820 et le début des années 1830 paraissent marquées par le retour à un profond silence. L'Église de France dans son ensemble ne semble pas concernée par la renaissance du mouvement abolitionniste. Ce repli renvoie largement à des considérations d'ordre politique. Profondément traumatisée par le souvenir de la Révolution, l'institution se méfie de toute remise en cause de l'ordre établi. L'abbé Grégoire, figure de proue de la lutte pour l'amélioration du sort des Noirs, est un ancien conventionnel qui passe pour régicide. Il apparaît donc totalement infréquentable. Quant à la Société de la morale chrétienne, qui anime la croisade contre la traite négrière, elle est animée par des libéraux opposés au régime en place, souvent de confession protestante. Autant de raisons de ne pas y adhérer [7].

Aux Antilles comme en Guyane française, les prêtres ont des motifs particuliers pour se défier des projets abolitionnistes. Plusieurs événements ont certainement marqué les mémoires. Des ecclésiastiques qui se sont engagés

---

5. Alphonse QUENUM, *op. cit.*, p. 189-196.

6. Laënnec HURBON, « Église et esclavage au XVIII[e] siècle à Saint-Domingue », *Les abolitions de l'esclavage*, Presses universitaires de Vincennes - Unesco, 1995, p. 95-99.

7. Paule BRASSEUR, « L'esclavage, les campagnes abolitionnistes et la naissance de l'œuvre de Libermann », in P. COULON et P. BRASSEUR, *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaire*, Paris, Cerf, 1988, p. 320-325.

durant la Révolution dans la voie du changement ont connu un triste destin. C'est le cas de l'abbé Macaire, curé du Fort-Saint-Pierre à la Martinique. En 1789, celui-ci a épousé avec entrain les idées nouvelles. Dans un premier temps, privé de sa paroisse à l'instigation des conservateurs, il a ensuite été réintégré dans ses fonctions. Mais, à la fin de l'année 1792, alors que le courant royaliste triomphait, il a été tué d'une balle dans le cou par un membre des milices rurales [8].

La Guyane française a été sous le Directoire le théâtre d'une véritable tragédie. Plusieurs centaines d'ecclésiastiques arrêtés pour avoir refusé de prêter le nouveau serment de fidélité à la République ont été déportés dans la colonie au cours de l'année 1798. Ils ont été internés dans le camp de Conamama, isolé à la lisière de la forêt. Logés dans des cabanes rudimentaires, mal nourris, suspects aux yeux des Noirs chargés de prendre soin d'eux d'être partisans du rétablissement de l'esclavage, beaucoup sont morts. Certains des survivants, libérés en 1800, restent en Guyane pour y exercer leur ministère. D'autres passent en Martinique ou en Guadeloupe [9]. Martyrs présumés de la cause royaliste, ces membres du clergé colonial nourrissent probablement une haine toute particulière envers les nouveaux projets d'évolution sociale.

En définitive, les ecclésiastiques des trois colonies paraissent voir dans le courant abolitionniste un ferment de désordre. Sans doute en 1834, l'abbé Girardon, curé du Fort-Saint-Pierre à la Martinique, oppose le refus de travailler et le goût pour la sédition des nouveaux affranchis à la sérénité des esclaves, qui verraient leurs besoins matériels comblés par les maîtres [10]. Deux ans plus tard, un autre ecclésiastique de la même île, l'abbé Poncelet, s'exclame : « Nous sommes assez tranquilles maintenant. Pourvu que ces idées d'émancipation générale ne viennent rien troubler [11]. » Les prêtres condamnent sans appel les résistances violentes, les réduisant à de dangereux troubles de l'ordre public. En novembre 1829, rapportant l'échec d'un soulèvement, un prêtre de la Guadeloupe n'hésite pas à invoquer une intervention divine : « Vous n'ignorez pas probablement la rébellion des gens

8. Bernard DAVID, *Dictionnaire biographique de la Martinique. Le clergé*, t. II : 1716-1789, Société d'histoire de la Martinique, 1984, p. 180-181.

9. Maurice BARBOTIN, *Conamama*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 60-212.

10. Arch. CSSp, 201 III, lettre de l'abbé Girardon au supérieur, 1834 (?).

11. Arch. CSSp, 201 IV, lettre de l'abbé Poncelet à l'abbé Fourdinier, Vauclin, 20 septembre 1836.

de couleur qui menacent fortement en certains quartiers de cette colonie. (...) Leur projet a été découvert par un effet de la Divine Providence la nuit même qu'ils allaient massacrer tous les Blancs, à l'exception de toutes les belles dames et jeunes demoiselles comme ils ont dit [12]. »

Le clergé ne critique la législation établie que lorsqu'elle entrave ouvertement la vie chrétienne. Ainsi, en 1831, l'abbé Guillier, préfet apostolique de la Guyane, remarque avec dépit que les mariages entre gens de couleur et esclaves sont rendus extrêmement difficiles. Le conjoint non-libre doit avoir obtenu avant la cérémonie une lettre d'affranchissement. Or, celle-ci n'est accordée qu'à des conditions financières généralement dissuasives [13].

Les prêtres ne sont sans doute pas insensibles aux souffrances des esclaves et des gens de couleur. Mais ils se contentent de prôner une morale individuelle, encourageant les serviteurs à la soumission et les propriétaires à la clémence. Relatant en 1818 sa tournée dans un quartier au Sud de Cayenne, l'abbé Viollot estime avoir réussi à rendre les esclaves *plus obéissants*. Il indique par ailleurs avoir « épargné bien des châtiments aux nègres, en demandant grâce pour eux à leurs maîtres [14] ». Dans le même ordre d'idées, l'abbé Lacombe, préfet apostolique de la Guadeloupe, affirme en 1833 que son clergé s'efforce constamment d'« inspirer aux maîtres des sentiments de douceur et d'humanité [15] ».

Le clergé colonial et les esclaves domestiques

En l'absence d'une condamnation romaine explicite, le clergé colonial ne voit pas d'obstacle à utiliser des esclaves comme domestiques. La pratique est rendue d'autant plus nécessaire qu'à cause des préjugés ambiants, les libres rechignent à exercer des tâches très subalternes. Lorsque la fabrique ne leur fournit pas de serviteurs, certains curés n'hésitent pas à en acheter eux-mêmes. Cet état de fait apparaît parfois au détour d'une correspondance. Ainsi, à la Guadeloupe, l'abbé Brun réclame, en janvier 1840, l'autori-

12. Arch. CSSp, 213 A II, lettre de l'abbé Donovan au supérieur, 6 novembre 1829.
13. Archives de la Sacrée Congrégation « de Propaganda Fide « (APFA), vol. 4, f. 444-445, lettre de l'abbé Guillier, 13 févier 1831.
14. Arch. CSSp, 99 A I, lettre de l'abbé Viollot à l'abbé Bertout, Cayenne, 23 février 1818.
15. APFA, vol. 4, f. 553-556, lettre de l'abbé Lacombe au Cardinal préfet, Basse-Terre, 1er juin 1833.

sation d'affranchir un jeune esclave qui appartenait à l'abbé Couvreur, récemment disparu [16].

Quelques cas individuels mis à part, les prêtres ne participent plus à l'économie de plantation. La période révolutionnaire s'est traduite par un abandon de l'organisation financière d'Ancien Régime. Mais les ecclésiastiques semblent plutôt regretter un système qui passait pour lucratif. Sans doute dans les années 1820, un prêtre de la Guadeloupe évoque-t-il avec nostalgie la période d'occupation anglaise La mission possédait alors trois sucreries. L'auteur remarque que depuis le départ de l'occupant et la perte des plantations, le clergé connaît de graves difficultés matérielles. Il ne manque pas de souligner que les propriétaires d'une des habitations, nommée Le Bisdary, résident en France et seraient tout disposés à la céder [17]. A la fin de l'année 1825, dans un rapport sur la situation religieuse de la colonie adressé à la Congrégation de la Propagande, le préfet apostolique de la Martinique tient des propos très semblables. Il propose pour améliorer la situation du clergé que soient restituées les habitations qui appartenaient autrefois aux jésuites et aux dominicains [18].

Un retour à un système proche de celui de l'Ancien Régime est d'ailleurs tenté en Guyane. Au début de l'année 1822, un certain Bassigny cède à l'abbé Guillier une habitation appelée Paranama, afin qu'il la confie au séminaire du Saint-Esprit [19]. En octobre, le préfet apostolique fait comme prévu don de la propriété au supérieur de la congrégation. Située dans l'île de Cayenne, cette habitation, plantée en roucou et en café, compte dix esclaves. Les revenus doivent permettre de subvenir à la formation en métropole de jeunes prêtres se destinant à la colonie. Une fois sur place, les missionnaires disposeront grâce à la propriété d'un pied à terre muni d'une chapelle [20]. L'abbé Guillier pousse le supérieur du séminaire à augmenter son atelier en achetant de nouveaux esclaves. En décembre 1822, il avise ce dernier qu'une demoiselle Audifredi vend six nègres et négresses âgés de sept à dix-sept ans. La propriétaire ayant besoin de fonds rapidement, il s'agirait d'une bon-

16. Arch. CSSp, 213 B II, lettre de l'abbé Brun au supérieur, Basse-Terre, 7 janvier 1840.

17. Archives nationales d'outre-mer (AOM), série géographique Guadeloupe, c. 526 d. 1691, Notions sur le culte à la Guadeloupe, s. n., s. d.

18. Philippe DELISLE, *Renouveau missionnaire et société esclavagiste. La Martinique : 1815-1848*, Paris, Publisud, 1997, p. 59.

19. Arch. CSSp, 99 A I, lettre de l'abbé Guillier au supérieur, Cayenne, 29 avril 1822.

20. Archives nationales (AN), F 19 6210, Donation entre vifs par M. Guillier, Cayenne, 30 octobre 1822.

ne affaire [21]. Cependant, l'ordonnance autorisant la cession à la communauté du Saint-Esprit ne sera jamais exécutée. Cet échec ne tient d'ailleurs pas à des préventions morales, mais à des considérations financières. Au début de l'année 1830, l'abbé Bertout, supérieur de la communauté, déclare en effet qu'après quelques années d'essai, l'habitation, grevée d'hypothèques, s'est révélée beaucoup plus coûteuse qu'utile. Elle a finalement été vendue par les créanciers [22].

Une évolution du discours à la veille de l'abolition ?

Le contexte politique connaît des modifications durant les années 1840. La Grande-Bretagne a aboli le travail forcé dans son domaine colonial en 1833. Après avoir été soumis à une période d'apprentissage, les anciens esclaves ont été définitivement dégagés de toute obligation en 1838. Le gouvernement français peut difficilement rester totalement inactif. Il lance finalement un programme de prudente préparation des esclaves à la liberté, dans lequel la religion est censée tenir une place essentielle. Des crédits sont prévus en 1839 pour l'augmentation du clergé colonial, la construction de chapelles près des habitations les plus importantes, la rédaction d'un catéchisme spécial et enfin l'envoi de Frères et Sœurs instituteurs. Une ordonnance datée du 5 janvier 1840 vient réglementer les devoirs des prêtres à l'égard de la catégorie servile. Les curés devront établir dans leur église des séances d'instruction hebdomadaires pour les enfants, et se rendre au moins une fois par mois sur chaque plantation afin de visiter les ateliers. Des peines sont théoriquement prévues à l'encontre des maîtres qui refuseraient de se plier au jeu. Ces dispositions seront d'ailleurs renforcées par l'ordonnance du 18 mai 1846, qui prévoit une séance hebdomadaire de catéchisme sur les plantations et rend obligatoire, pour les propriétés situées près des villes et des bourgs, l'admission des jeunes esclaves dans les écoles congréganistes [23].

Malgré la modération de l'approche, les maîtres font obstruction. A la fin de l'année 1840, le préfet apostolique de la Guadeloupe observe que les catéchismes à domicile se heurtent à des entraves infranchissables : « Nulle

21. Arch. CSSp., 99 A I, lettre de l'abbé Guillier au supérieur, Cayenne, 11 décembre 1822.
22. AN, F 19 6210, lettre de l'abbé Bertout au ministre des affaires ecclésiastiques, mars 1830.
23. Philippe DELISLE, *op. cit.*, p. 137-143.

part à la Grande-Terre le prêtre n'est demandé sur les habitations. Les colons de cette partie importante de la colonie semblent s'être entendus pour ne recevoir ni la visite des prêtres ni celle des magistrats. Ainsi se trouve paralysée l'exécution de l'ordonnance royale du 5 janvier qu'ils regardent comme subversive de leurs droits. Ce système d'opposition a empêché jusqu'ici M. Le gouverneur de rendre son arrêté concernant l'instruction religieuse des Noirs. Nos Messieurs n'ont donc encore pour règle de conduite que ma lettre pastorale du 5 décembre 1839, par laquelle ils sont mis à la disposition des habitants qui peuvent demander ou refuser leur ministère, et qui malheureusement usent plus largement de cette dernière faculté que de l'autre. Cette indifférence des maîtres pour l'instruction religieuse de leurs esclaves n'est pas toutefois la même dans tous les quartiers de la colonie. Elle semble être moins déplorable dans les paroisses de la Guadeloupe proprement dite, surtout dans les environs de la Basse-Terre. C'est ainsi que M. Kennedy et M. Mulot, son vicaire, sont appelés sur une douzaine d'habitations. M. Péron à la Pointe-Noire est demandé sur trois, et M. Chaudron à Sainte-Rose sur à peu près autant ; mais qu'est-ce que cela sur plus de mille habitations considérables que renferme la colonie [24] ? »

Cette description est riche d'enseignements. Elle montre que les colons considèrent qu'une instruction religieuse approfondie est difficilement compatible avec l'état de servitude. L'abbé Peyrol rapporte d'ailleurs que le maire de Saint-François en Grande-Terre s'est exclamé : « Le jour où les esclaves seront chrétiens et fidèles aux devoirs de ce titre, ils ne seront plus esclaves [25]. » Le rejet est d'autant plus net que les mesures concernant la religion sont intégrées dans un ensemble jugé inacceptable. En effet, des magistrats doivent exercer un droit de regard sur la conduite des ateliers, ce qui équivaut à contester l'absolue indépendance des maîtres.

Ce blocage conduit plusieurs ecclésiastiques à critiquer ouvertement l'ordre esclavagiste. Certains se contentent de livrer leurs réflexions dans des correspondances d'ordre privé. C'est le cas de l'abbé Gillet, réfugié dans l'île britannique de Sainte-Lucie à la suite de dissensions avec des colons martiniquais. En janvier 1840, il fait part au supérieur du séminaire du Saint-Esprit de son peu de sympathie pour ceux qui prônent la temporisation : « Sous

24. Arch. CSSp, 213 B II, lettre de l'abbé Lacombe au supérieur, Basse-Terre, 6 décembre 1840.
25. Arch. CSSp, 213 B II, lettre de l'abbé Peyrol à l'abbé Fourdinier, Saint-François, 20 février 1839.

le rapport de la liberté des nègres, ce pays [où l'abolition a été proclamée] me convient à merveille. Je vous avoue que je suis ennemi de l'esclavage ; et M. Hardy [directeur du séminaire du Saint-Esprit], qui écrit pour sa prolongation dans nos colonies et qui pour y réussir calomnie les nègres d'une manière atroce, aura beaucoup à répondre devant Dieu. Dans notre colonie, dans d'autres, qui nourrit les prêtres ? Les nègres. Qui fournit aux besoins des églises ? Les nègres. Tant dans les colonies françaises que dans celle-ci, qui assiste à l'office ? Les nègres... etc. Ils ne sont donc pas si indignes de la liberté, ni si criminels [26]. »

En mai 1845, l'abbé Dandin, ancien aumônier des Frères de Ploërmel, exilé à Trinidad, tient un discours fort similaire. Écrivant au supérieur général de la congrégation, il souligne que dans les possessions anglaises, les Noirs libérés se marient et se préparent massivement à la première communion. Il estime que, si la main d'œuvre des colonies françaises croupit dans l'ignorance, c'est uniquement à cause du « funeste esclavage [27] ».

Les combats de l'abbé Dugoujon

Deux prêtres contraints de quitter les Antilles françaises choisissent de diffuser plus largement leurs récriminations. En 1845, l'abbé Dugoujon, qui a exercé son ministère à la Guadeloupe pendant dix-sept mois, publie des *Lettres sur l'esclavage dans les colonies françaises*. Il s'agit de la correspondance qu'il a entretenue depuis les Antilles avec divers ecclésiastiques entre mars 1840 et juin 1841, dont quelques extraits ont déjà été divulgués dans des périodiques comme *L'Univers* ou la *Revue des colonies*. Deux réponses à Victor Schœlcher, écrites en France en 1843, viennent clore l'ensemble. Évidemment, le découpage de l'ouvrage en vingt-deux lettres entrave quelque peu la fluidité de la démonstration. Toutefois, quelques grands axes sont aisément repérables.

Confronté aux réalités locales, l'auteur déclare inacceptables les théories élaborées en Europe pour légitimer le système esclavagiste : « D'après les enseignements que j'avais reçus, je croyais fermement que la servitude ne

26. Arch. CSSp, 201 V, lettre de l'abbé Gillet à l'abbé Fourdinier, Sainte-Lucie, 2 janvier 1840.
27. Archives des Frères de l'Instruction Chrétienne (AFIC), 172 A 202, lettre de l'abbé Dandin à l'abbé de La Mennais, Trinidad, 11 mai 1845.

différait de la domesticité que par la durée, et, persuadé que le maître n'a en réalité que la propriété du travail servile, il me semblait que la condition de l'esclave, n'atteignant nullement la personnalité humaine, n'avait rien de contraire à l'humanité. Erreur grossière, dont m'a désabusé, peu de temps après mon arrivée, un de mes condisciples qui m'avait devancé ici d'une année. L'étude que j'ai faite depuis de l'esclavage considéré non plus en théorie, mais dans son application, m'a confirmé dans cette nouvelle opinion. Il ne m'est plus possible d'envisager ce qu'on enseigne sur l'esclavage que comme un sophisme imaginé par l'égoïsme pour déguiser un crime. Vue dans sa hideuse nudité, la servitude n'est propre qu'à inspirer la pitié pour les victimes et le mépris pour les oppresseurs [28]. »

L'abbé Dugoujon observe d'ailleurs qu'évangélisation approfondie et travail forcé sont inconciliables. Bénéficiant pour une fois du soutien des propriétaires, il a réussi à établir des instructions sur une habitation située aux alentours de Basse-Terre. Cependant, son action s'est vite révélée superficielle. Aucun mariage n'a pu être célébré, car les esclaves estiment leur condition incompatible avec une union légitime [29]. Finalement, l'auteur appelle de ses vœux une solution permettant d'extirper « le mal jusque dans son principe », tout en assurant « la prospérité de tous ». Il cite en exemple les propriétaires de la partie française de Saint-Martin qui accepteraient de libérer immédiatement tous leurs esclaves contre une indemnité [30].

Mais si l'abbé Dugoujon embrasse la cause des abolitionnistes, il se démarque assez nettement des critiques adressées en général au clergé colonial. Il reproche à Schœlcher d'avoir colporté sans réfléchir des accusations mensongères. En effet, il juge que si les prêtres des Antilles françaises ne font pas preuve du dévouement nécessaire, c'est parce qu'ils n'en ont ni les moyens ni la latitude. Il affirme qu'en l'absence d'une autorité ecclésiastique digne de ce nom, les curés sont totalement abandonnés « à l'arbitraire des maires et des autorités civiles [31] ».

---

28. Casimir DUGOUJON, *Lettres sur l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, Pagnerre, 1845, p. 52.
29. *Ibid.*, p. 90-91.
30. *Ibid.*, p. 68.
31. *Ibid.*, p. 113-115.

L'inspiration libérale et évangélique de l'abbé Goubert

Cinq ans plus tôt, l'abbé Goubert, curé démissionnaire du Fort-Royal, avait produit un pamphlet au titre évocateur, *Pauvres nègres ! Ou quatre ans aux Antilles françaises*. L'ouvrage est marqué tout entier par une inspiration profondément libérale et évangélique. Une citation de Félicité de La Mennais, condamné par la Papauté en 1832 et 1834 pour avoir prôné un christianisme plus libéral, orne d'ailleurs la couverture. Le propos est souvent acerbe, et seuls les esclaves sont épargnés. À l'inverse de son confrère Dugoujon, Édouard Goubert condamne très vigoureusement l'apathie du clergé colonial. Ses récriminations s'étendent même à l'institution toute entière. Il affirme que les « bons prêtres » n'existent pas plus en France qu'à la Martinique, et que partout, les curés « végètent, sans honneur, enchevêtrés dans les préjugés qui dominent, et se traînent à la housse des grands qu'ils idolâtrent tout en les damnant [32] ». Il n'hésite pas à remettre en cause les fondements mêmes de la mission des esclaves. En effet, il estime que le concept de civilisation catholique tient de l'utopie passéiste, et que dans la période présente, seul compte l'esprit de justice : « Les Noirs ne peuvent pas adopter universellement des croyances universellement oubliées. Alors qu'ils le pourraient, cette foi, loin d'être favorable à l'ordre social politique qu'on doit leur donner, le compromettrait au contraire et l'empêcherait de naître. La religion que vous avez mission d'établir est la justice pour tous. Que l'esclave ait un nom, une propriété, une famille, une espérance. Faites que l'on paie son travail, qu'on respecte son caractère d'homme ; ordonnez que quiconque lui ravira sa femme meurt [sic], quiconque le tuera, quiconque le mutilera, qui l'enchaînera, qui le dépouillera, qui dans les rapports civils l'appellera fils de la brute au lieu de le nommer fils d'Adam [33]. »

L'ancien curé du Fort-Royal tire des conclusions nettement plus avancées que tous ses collègues, voire même que certains abolitionnistes réputés radicaux. Non seulement il se prononce en faveur d'une émancipation immédiate, mais il condamne toute velléité d'indemnisation des maîtres, sous forme de capital ou de travail. Il considère qu'une telle compensation n'est ab-

32. Édouard GOUBERT, *Pauvres nègres ! Ou quatre ans aux Antilles françaises*, Paris, Moessard et Jousset, 1840, p. 33-34.
33. *Ibid.*, p. 129.

solument pas justifiée, puisque le coût initial des esclaves a largement été remboursé par le rude labeur que ceux-ci ont été obligés d'accomplir. Il se projette par ailleurs dans l'avenir. En effet, il estime que trop favoriser les planteurs au moment de l'abolition équivaudrait à maintenir à long terme une société discriminatoire, et en particulier à empêcher les élites de couleur d'occuper la place qui leur revient [34].

Le fait que l'abbé Goubert, pourtant à la pointe de l'abolitionnisme français en 1840, n'ait guère laissé de traces dans la mémoire collective peut paraître surprenant. Un élément a sans doute favorisé sa chute dans l'oubli. Une fois en France, l'ancien curé du Fort-Royal s'est dégagé de ses engagements sacerdotaux, et a épousé une Martiniquaise. Il aurait poussé la provocation jusqu'à écrire à ses anciens confrères, pour leur annoncer qu'il renonçait à jouer un « rôle avilissant » et se vouait au « seul trésor » qu'ait possédé la colonie [35]. Une telle attitude fournit évidemment des arguments de choix aux détracteurs d'Édouard Goubert. Il devient facile d'accuser ce dernier d'avoir voulu couvrir son immoralité par un coup d'éclat politique. D'ailleurs, Victor Schœlcher lui-même semble un peu embarrassé lorsqu'il fait l'éloge ponctuel de l'auteur de *Pauvres nègres ! (...)* [36].

L'abbé Casimir Dugoujon.

Victor Schœlcher.

34. *Ibid.*, p. 130-160.
35. Arch. CSSp, 201 V, lettre de l'abbé de Perrigny, Saint-Pierre, 21 décembre 1840.
36. Victor SCHŒLCHER, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Pagnerre, 1842, p. 326.

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 173 à 179.

Conséquences de la traite négrière

Joseph Bato'Ora Ballong-Wen-Mewuda *

Comme vous pouvez l'imaginer, le phénomène de la traite négrière a bien sûr eu des conséquences dans les trois continents qui en ont été protagonistes. Donc la traite négrière, c'est-à-dire le commerce des noirs arrachés à leur terre natale, à leurs familles, vendus comme esclaves, comme simples marchandises anonymes, et transportés principalement en Amérique à partir de la fin du XV^e^ siècle, est l'un des drames les plus atroces de l'histoire de l'humanité.

Quelle que soit la singularité de la marchandise, il s'agit bien d'un commerce comme le reconnaissait bien le Père Capucin Dieudonné Rinchon qui a consacré cinquante années de sa vie à l'étude de ce phénomène : « Quoique la traite s'effectue avec des hommes et non des objets, disait-il, on n'en doit pas moins pour rester dans l'esprit et la nature des opérations commerciales considérer ces hommes comme des marchandises dont la valeur est estimée d'après les indices corporels. »

Et je crois que nous sommes là dans le sujet même de ce colloque : face à la *négation de l'humain*. Cet *holocauste méconnu*, pour reprendre l'expression même du Pape Jean-Paul II lors de sa visite pastorale au Sénégal. Cet holocauste méconnu pratiqué par la plupart des nations Européennes, les Américains, les Arabes, avec bien sûr la complicité des chefs africains eux-

* Historien, professeur d'histoire à l'Université Pontificale Urbanienne et à l'Institut *Regina Mundi*, à Rome.

mêmes, a duré jusqu'à la fin du XIX[e] siècle. Cette gigantesque saignée a fortement et durablement marqué l'histoire de l'Afrique Noire. Ses conséquences ont été très importantes en Europe, en Amérique et en Afrique, pour ne considérer que le réseau négrier connu sous le nom de Commerce Triangulaire, c'est-à-dire la Traite Atlantique, en laissant de côté le versant non moins important de l'Océan Indien où ce commerce honteux s'est pratiqué au profit des colons de l'Insulinde, et en laissant également de côté la Traite dite Arabe.

La traite négrière et ses retombées sur l'Europe

Les réseaux du trafic atlantique de la traite ont été pour la plupart de leurs acteurs et animateurs européens une source de prospérité. La demande de plus en plus croissante d'articles de traite comme les toiles qui étaient de plus en plus fabriquées en Europe, au lieu d'être importées de l'Inde, a favorisé, bien sûr, le développement de nombreuses industries, notamment des industries textiles et la métallurgie.

La traite atlantique étroitement liée au processus d'accumulation primitive du capital marchand, son corollaire indispensable, a enrichi progressivement ses principaux protagonistes ; il suffit d'évoquer les noms de quelques villes et ports négriers dont certains encore sont couverts de beaux immeubles, témoins de cette prospérité, pour s'en convaincre. On peut citer : Bristol, Liverpool, Nantes, Bordeaux, Séville, etc.

D'une façon générale, comme l'écrivain Gaston-Martin dans son livre *L'ère des Négriers* [1], d'une façon générale, grâce au profit considérable du trafic négrier (de 300 à 800 %), le haut commerce européen va autofinancer ses entreprises et créer diverses industries de transformation, dont l'essor marque l'origine de la grande industrie en Europe. Sans cette accumulation de capitaux énormes qu'a permis le commerce des noirs, l'Europe aurait-elle pu démarrer sa grande industrie au XIX[e] siècle ?

---

1. GASTON-MARTIN, *L'ère des négriers (1714-1774). Nantes au XVIIIe siècle*, réédition : Paris, Karthala, 1993, 460 p. (Introduction de Charles Becker).

La traite négrière et le développement économique de l'Amérique

Après cette première interrogation, je passe à quelques conséquences de la traite en Amérique. Le lieu de destination des hommes-marchandises a été le Nouveau Monde où ce commerce a eu des répercussions profondes dans les domaines économique, politique et culturel.

Les colons d'Amérique avaient développé une économie fondée essentiellement sur l'agriculture et l'exploitation des métaux précieux comme l'or et l'argent. Deux activités qui nécessitaient une importante main-d'œuvre, et c'est grâce au travail des esclaves noirs venus d'Afrique que de très grandes plantations de canne à sucre, de coton, de café, de tabac et de cuivre furent exploitées. La sueur de l'esclave noir est à l'origine du développement économique de l'Amérique.

Dans le domaine politique, les esclaves noirs ont joué un rôle déterminant dans les mouvements d'indépendance de l'Amérique Latine. À Saint-Domingue le soulèvement dirigé par Toussaint Louverture a abouti à la création de la République d'Haïti, qui devint ainsi le premier État noir indépendant du Nouveau Monde. Il faut noter aussi que la présence des Noirs aux États-Unis a été également une des causes de la guerre de sécession qui, à partir de 1865, a opposé, le Sud du pays, région essentiellement agricole et esclavagiste, au Nord beaucoup plus industriel.

Sur le plan culturel, l'influence africaine est encore plus indéniable. Les esclaves noirs ont transporté en Amérique leurs traditions religieuses et culturelles. La musique et les rythmes africains au contact des nouvelles réalités sociales de l'Amérique ont produit non seulement les negro-spirituals et le jazz mais encore les rythmes endiablés des chansons antillaises et de la fameuse samba brésilienne, ainsi que de la lambada, la musique la plus branchée d'aujourd'hui. L'Amérique ne serait pas donc l'Amérique si on lui enlevait cet apport culturel africain.

La traite négrière et son impact sur l'Afrique

Si l'Europe et l'Amérique ont été les bénéficiaires de la traite négrière, ce fut au détriment de l'Afrique qui a vu ses hommes et ses femmes les plus valides enlevés, son économie et sa vie sociale et politique désorganisées. Sans entrer dans le débat des chiffres entre maximalistes et minima-

listes, on peut dire que quel que soit le chiffre retenu des victimes de toutes les filières de ce drame gigantesque, on ne peut passer sous silence la profonde destructuration provoquée par cette ponction qui a surtout affecté les éléments jeunes les plus vigoureux et les plus sains.

En effet, la traite négrière a été un commerce sélectif, puisqu'il visait avant tout la rentabilité. Ainsi, *« point de vieux à peau ridée* – excusez-moi –, *les testicules pendantes et ratatinées,* dit une instruction de 1769, *point de grands nègres efflanqués, poitrines étroites, yeux égarés, air imbécile ».* Pour les femmes, *« ni tétons cabrés, ni mamelles flasques ».* Le négrier veut surtout *« des jeunes gens sans barbes et des jeunes filles à seins debout* [2] *».*

Les Portugais qui ont été les pionniers dans ce commerce atlantique, avaient effectivement donné, fin XV^e^, début XVI^e^ siècle, des instructions précises aux trafiquants qui partaient de Sao-Tomé pour aller faire du cabotage le long de la côte du Nigéria actuel : ils devaient convoyer les esclaves à leur forteresse de Saint Georges d'Elmina, car c'était un commerce dont le roi du Portugal avait le monopole. Dans une de ses instructions, il demandait de n'acheter que des esclaves entre 15 et 30 ans, l'âge étant attribué d'après les apparences physiques.

La saignée s'est donc abattue sur les tranches de populations les plus nécessaires au dynamisme et au progrès de l'Afrique. Du coup, la traite a aussi contribué à désorganiser les sociétés et les États en Afrique.

Je vais me cantonner au seul exemple du royaume du Congo : l'intervention portugaise va ruiner cette puissance étatique fondée dans la seconde moitié du XIV^e^ siècle. Les relations établies entre les Portugais et le roi du Congo en 1483 vont se révéler être une histoire d'intrigue et de sape de la société congolaise par les Portugais.

Le roi chrétien du Congo – baptisé sous le nom de Dom Afonso –, le roi Mbemba Nzinga, qui règne de 1506 à 1543, est sincère dans les demandes qu'il adresse au roi du Portugal, qu'il appelle son frère : il lui demande des missionnaires, des artisans et des instructeurs pour développer son État.

Mais les Portugais décident de monnayer leur aide au prix fort en demandant des objets précieux et surtout des esclaves en échange de la fourniture de cadres. Les Portugais transforment le pays en territoire de chasse à l'homme, déstabilisent le pouvoir par des attentats contre les nobles et mê-

---

2. GASTON-MARTIN, *op. cit.*

me contre le roi. Pour les besoins de la traite, ils cherchent à susciter dans la région l'émergence d'un état rival, le Ndongo, dont le chef Ngola avait été jusqu'en 1556 subordonné au roi du Congo.

Pour faire taire les protestations du roi du Congo contre cette mainmise sur son pays, les Portugais allant même jusqu'à même vendre les nobles capturés, on lui interdit toute communication avec le Pape et les autres États européens. En tant que roi chrétien, il voulait envoyer une ambassade pour faire obédience au pape comme tous les autres rois chrétiens : les trafiquants installés à Sao-Tomé et les Portugais envoyés au Congo, l'en empêchent. Les trafiquants de Sao-Tomé confisquaient, en effet, toute sa correspondance à destination du Portugal et bien sûr, de Rome, via le Portugal.

La traite donc des esclaves prend des proportions gigantesques et devient la principale activité. Les missionnaires envoyés pour évangéliser le Congo, pour se rémunérer de leur apostolat, acceptent de s'insérer dans le circuit du trafic esclavagiste. Le Portugal, les Îles de Sao-Tomé et du Cap-Vert d'abord, les Antilles et surtout le Brésil ensuite reçoivent une main-d'œuvre précieuse venant du Congo et de l'Angola. Cela devient une véritable politique d'État vers 1700. Ainsi 70 % des esclaves importés par le Brésil au XVIII[e] siècle proviennent de cette région. Après 1700, l'Angola devient une colonie, le Congo est morcelé en petites chefferies ; un nouvel équilibre est introduit dans la région au détriment de cette puissance qu'était le Congo. On pourrait donner d'autres exemples de ce type qui montreraient quel a été l'impact de la traite négrière sur la société congolaise et même sur l'organisation de l'État.

Aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, la désorganisation de l'Afrique prend rapidement des proportions alarmantes qui confinent à la catastrophe quand s'ouvre le XIX[e] siècle. En effet, la traite négrière installe aussi un état chronique de guerre, de tension et de violence, comme l'écrit un témoin, Bruneau de Pommegorge : « *Ces peuples ont été par notre criminelle activité transformés en bêtes féroces, ils ne se font la guerre entre eux, et ne se détruisent réciproquement que pour vendre leurs compatriotes à des maîtres barbares, les rois eux-mêmes n'y voient leurs sujets que comme une marchandise, qui peut leur servir à se procurer ce que désirent leurs caprices* [3]. » D'après un autre témoin du XVIII[e] siècle, John Hall, vers 1775, la seule vue

3. *Description de la Nigritie*, Amsterdam, 1789.

d'un bateau négrier à Hold de Calabar, sur le littoral du Nigéria, déclenchait le départ des canots vers l'intérieur pour la chasse à l'homme.

La traite contribuait également à l'émergence de puissances négrières africaines. Il y a ainsi l'exemple du royaume d'Abomey, qui s'est enrichi et s'est développé uniquement grâce aux activités de la traite négrière. Avec le développement de cette dernière, de nombreuses activités économiques traditionnelles ont été abandonnées, soit pour fuir les guerres de capture, soit au profit du commerce des esclaves considérée plus rentable que de labourer la terre. Les artisanats traditionnels déclinent aussi au profit des articles de traite comme les toiles. Mais il faut également souligner que la production de certains articles a peut-être connu un développement dans la mesure où les bateaux négriers avaient besoin, par exemple, de nattes et d'autres choses pour le transport des esclaves.

En restant sur le volet économique, nous pouvons aussi mentionner que, grâce à la traite négrière, il a été introduit en Afrique un certain nombre des plantes alimentaires qui constituent aujourd'hui la base de l'alimentation pour bien des populations africaines : ainsi le manioc, le maïs, les arachides, la papaye, les ananas, etc. Mais on ne peut pas dire que l'introduction de ces plantes a compensé le déficit provoqué par la traite négrière.

Une dramatique cassure dans l'évolution de l'Afrique

Pour conclure, disons qu'à partir du XV^e^ siècle, les contacts plus ou moins violents mais toujours dramatiques avec les Européens bouleversent les lents cheminements de l'Afrique, ce continent pourtant peuplé avant les autres et qui, dès les V^e^ et IV^e^ millénaires avant Jésus-Christ, s'organisait en sociétés cohérentes et où les inventions capitales de l'humanité se sont succédé : de l'agriculture à la céramique, de la cuisine (c'est une invention), à l'habitat fixe, et tout cela, semble-t-il, avec une continuité remarquable.

Du XV^e^ au XIX^e^ siècle, réservoir de main-d'œuvre, l'Afrique procure donc des hommes et des femmes au monde européen et au monde musulman. C'est ainsi qu'apparaît la plus grande, la plus dramatique cassure dans l'évolution lente mais continue de l'Afrique vers le progrès. Car le sous-développement est né, pour une part, de cette perte de substance et de l'écart grandissant avec le reste du monde qui se développait, en partie grâce aux richesses produites par la main-d'œuvre africaine déportée, l'Afrique n'ayant

finalement cessé d'être un réservoir de main-d'œuvre que pour devenir une réserve de matières premières et de produits agricoles.

De ce fait, elle n'a pu encore effacer, à mon sens, même partiellement, la cassure apparue au XVI[e] siècle. A l'occasion de ce 150[e] anniversaire, ce colloque, à la suite de bien d'autres, a raison de continuer à étudier ce phénomène : on ne peut pas dire, en effet, qu'on a épuisé le sujet, malgré les 4 500 titres qui lui ont été consacrés. Et il me plaît, en terminant, de rappeler que l'Unesco, dans le but même de revisiter cette mémoire, a établi un projet qu'on appelle *« la Route de l'Esclave »* pour permettre l'étude de ce phénomène sous tous ses aspects.

J'ai eu la chance de participer à au moins à cinq séminaires ou colloques internationaux concernant le sujet, notamment pour faire un inventaire exhaustif de toutes les sources existantes dans les archives ou dans le monde relatives à la traite. Tout ceci, pour que la mémoire soit vivante et pour qu'en tirant des leçons du passé, on puisse effectivement vivre dans un monde de tolérance et de respect mutuel.

Sur « la route des esclaves »... (Gravure du XIX[e] siècle).

Dans le prochain numéro de

Mémoire Spiritaine

N° 10 (2e semestre 1999)

La part des femmes
dans la mission en Afrique
XIXe-XXe siècles

Geneviève NEMO : L'arrivée des sœurs de l'Immaculée-Conception de Castres au Sénégal (1848).

Sr Martine DUMANT : Dans le sillage d'Ozanam et de Libermann, les *Saintes-Familles* du quartier Mouffetard.

Flora SAMBIA : Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny et la mission de la Sainte-Famille de Ndjoukou (Centrafrique), 1911-1920.

Marie-Ange KALLANDA, : Les Sœurs spiritaines de Mbaïki et l'évolution de la femme en Lobaye (Centrafrique), 1931-1958.

Sr Marie RIOU : Genèse de l'engagement des Sœurs de Saint-Méen au Congo Brazzaville.

Sr Anita DISIER & Sr Paul GIROLET : Sur des routes non tracées : les spiritaines chez les Bedik du Sénégal oriental.

En chronique :

Paule BRASSEUR : Autour de la construction de la cathédrale de Dakar.

Xavier BONIFACE : Les spiritains aumôniers des Forces Françaises Libres.

Philippe LABURTHE-TOLRA : *Bonnes feuilles* de son livre paru en juin 1999 chez Karthala sur le passage au christianisme des Beti du Cameroun.

Claude PRUDHOMME et Léo ELISABETH lisent l'ouvrage de Philippe DELISLE : *Renouveau missionnaire et société esclavagiste. La Martinique : 1815-1848.*

Mémoire Spiritaine n° 9, premier semestre 1999, p. 181 à 183.

Conclusions

*Jean-Dominique Durand**

Au sein du cycle de conférences et de débats consacrés au thème *De la Tolérance aux Droits de l'Homme*, mis en place par le Centre Saint-Louis de France, Centre culturel de l'Ambassade de France près le Saint-Siège, ces deux journées de rencontres suscitées par l'anniversaire de l'abolition de l'esclavage dans les territoires français en 1848, devaient occuper une place particulière, en étant le point d'orgue de l'ensemble du cycle.

Je crois pouvoir dire que nous sommes parvenus à leur donner cette dimension qu'imposaient la gravité du sujet abordé et le fait que nous sommes à Rome, centre de la catholicité et dans ce haut lieu de la culture française hors de France, grâce à l'ampleur et à la diversité des partenaires qui se sont engagés dans l'organisation, grâce à la qualité et à la diversité des intervenants, et à la variété des approches et des méthodes.

Les partenaires impliqués dès la conception même de ce colloque, sont deux institutions pontificales : l'Université Pontificale Urbanienne, dont le Recteur Magnifique, Mgr Ambrogio Spreafico, a introduit les débats après Son Éminence le cardinal Roger Etchegaray, et l'Institut Pontifical de Musique Sacrée, dont le président, Mgr Valentin Miserachs Grau a dirigé le chœur qui a clôturé les travaux ; deux congrégations religieuses missionnaires (l'une d'origine française, l'autre d'origine italienne) ont apporté leur

* Professeur des Universités, Conseiller culturel de l'Ambassade de France près le Saint-Siège, Directeur du Centre Saint-Louis de France.

concours : les Missionnaires d'Afrique (Pères blancs) et les Comboniens ; ont participé également à la préparation, des institutions laïques : l'Ambassade du Sénégal près le Saint-Siège, l'Institut Italo-LatinoAméricain, l'Université de Roma 3.

La qualité et la diversité des intervenants sont à souligner : universitaires, théologiens, historiens, spécialistes de littérature, moralistes, journalistes, de diverses nationalités, certains provenant de pays directement concernés par la Traite des Noirs et par l'esclavage. Cette diversité annonce celle des approches et des méthodes : les différentes interventions se partagent en trois volets, théologique et spirituel, littéraire et artistique, historique, ce qui a donné à ce colloque à la fois une grande originalité et permis des débats très riches. Il s'est achevé avec l'expression théâtrale à travers la lecture de textes littéraires sur l'esclavage par les membres de la troupe de théâtre du Centre Saint-Louis dirigée par M. Frédéric Lachkar, accompagnée par le chœur de l'Institut Pontifical de Musique Sacrée, et il s'est poursuivi par la projection d'un film, *L'exil du roi Behanzin.*

Nous nous sommes à nouveau interrogé comme bien d'autres, sur cette « aberration historique de vaste envergure et de longue durée » qu'ont été la traite négrière et l'esclavage, selon l'expression du cardinal Etchegaray. Ce fut, a dit le Père Legrain, « un naufrage moral collectif ». Oui, c'est bien « un mélange d'effroi et de dégoût » qu'on ne peut qu'éprouver devant tant de douleur et d'horreur, devant cette négation de l'humain, cette négation de l'homme au plus profond de son être, et en cela, la traite annonce, sous une forme plus scientifique et systématique, le génocide des juifs au XX^{e} siècle, la Shoah. De l'un à l'autre, court le même fil : le racisme, le mépris de l'individu jusqu'à lui nier sa dignité intrinsèque d'homme. Du reste, la formule du pape Jean-Paul II, « un holocauste méconnu », pour désigner la Traite, relie bien ces deux drames épouvantables de l'humanité. De l'un à l'autre, se pose la même question : comment cela a-t-il pu arriver ? Dans le cas de la Traite, comment cela a-t-il pu durer si longtemps ?

Notre rencontre a soulevé constamment la question de la position de l'Église. « Pourquoi et comment l'Église n'a-t-elle pas toujours été à l'avant-garde de la lutte contre l'esclavage ? Pourquoi a-t-elle été plus soucieuse de son humanisation que de son abolition ? » nous a demandé le cardinal Etchegaray. Or pouvait-on humaniser le commerce et l'exploitation des hommes-marchandises, peut-on humaniser l'inhumain, ou ce qui relèverait plutôt de

l'a-humain ? La Traite, imaginée dans des sociétés chrétiennes, n'est-elle pas un crime commis par des nations chrétiennes ?

Ce colloque a-t-il apporté une réponse à ces questions ? Je n'en ai pas le sentiment, car dans la réalité, la réponse ne peut qu'être complexe, ambivalente. L'Église catholique a tergiversé, et des hommes d'Église ont participé à des ignominies, tandis que d'autres hommes d'Église ont trouvé dans la lutte contre l'esclavage la voie de la sainteté. Les papes ont eu des positions changeantes, de Nicolas V en 1452 et Sixte IV en 1481, plutôt favorables au système servile, à Paul III en 1537 et Urbain VIII en 1639, qui lui étaient hostiles. Entre la date fatidique du 8 août 1444, date de la première vente publique d'esclaves à Lagos, au Portugal, et 1848, on a trop souvent hésité, aménagé, fait des distinguos subtils, quand l'indicible exigeait une parole forte et claire. Celle-ci ne vint qu'en 1839, avec encore beaucoup de prudence, avec Grégoire XVI, et surtout, comme en d'autres domaines, avec Léon XIII en 1888. Pourquoi ? Comment des théologiens ont-ils pu accepter que des baptisés – qui entraient par le baptême en communion avec Dieu – ne fussent pas des hommes libres ?

La réflexion ne doit pas tomber dans des anachronismes qui rendraient incompréhensibles à notre temps les mentalités et les sensibilités d'autrefois : c'est l'ensemble de la société qui ne rejetait pas l'esclavage et la Traite : si au XVIII[e] siècle les philosophes des Lumières proclamaient les Droits de l'Homme, ceux-ci ne concernaient pas les Noirs. L'attitude de Napoléon Bonaparte est sur ce point très éclairante. Il convient modestement, de constater le fait.

Le problème n'en reste pas moins monstrueux. L'Église contemporaine en a pris conscience, de Grégoire XVI au cardinal Lavigerie, de Léon XIII à Jean-Paul II. Il reste aujourd'hui dans toutes les mémoires l'image forte de ce dernier, à Gorée, en 1992, à la porte de la Maison des esclaves ouverte sur l'Atlantique, que le Pape scrute en silence, en prière, comme s'il espérait, dans le mouvement des vagues, trouver une réponse. Ce jour-là, alors que les États restent bien silencieux, il a prononcé un discours dont les historiens présents à ce colloque, ont souligné l'importance : « Je suis venu écouter le cri des générations d'esclaves… et, de ce sanctuaire africain de la douleur noire, nous implorons le pardon du Ciel ».

Complément de la revue, la collection :

Mémoire Spiritaine
Études et documents

Sont parus :

1 – René CHARRIER, *Les Frères Courage. Variations sur les Frères spiritains,* 240 pages, dont 14 d'illustrations. Prix : 100 F (Frais d'envoi : 23 F).

Les Frères spiritains n'ont pas toujours eu, dans leur congrégation, la place qu'ils méritaient. Dans la première partie de son livre, René Charrier parle de cette situation sans faux-fuyants. Comment mieux leur rendre justice et hommage que par les pages d'histoire et les *Fioretti* de la deuxième partie de l'ouvrage ? [*Epuisé.*]

2 – Mgr GAY, *François Liberman. Les chemins de la Paix,* 3e édition, 192 pages. Prix : 60 F (Frais d'envoi : 23 F).

François Libermann, rénovateur, au siècle dernier, de la Congrégation du Saint-Esprit, invite ses disciples à rechercher Dieu sur les chemins de la paix. Il ramène toute la vie spirituelle à ce principe fondamental : se tenir paisiblement aux écoutes de l'Esprit-Saint.

3 – Jean ERNOULT, *Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours. Matériaux pour une histoire de l'Église au Congo,* 496 pages, nombreuses illustrations : cartes, croquis, photos. Prix : 185 F (Frais d'envoi : 33 F).

De l'estuaire du Congo à l'Oubangui... de 1865 à nos jours... les missionnaires spiritains ont implanté au Congo une centaine de missions. Ce livre offre sur ces missions une somme unique d'informations précises : lieux, personnes, dates ; matériaux pour une histoire de l'Église qui reste à écrire.

4 – Christian de MARE présente : *Aux racines de l'arbre spiritain : Claude-François Poullart des Places (1679-1709). Ecrits et Etudes,* 424 pages, dont 45 illustrations, relié. Prix : 175 F (Frais d'envoi : 33 F).

Sans remplacer les grandes *biographies* existantes consacrées à Poullart des Places (en français : Joseph MICHEL, Paris, Ed. Saint-Paul, 1962; en anglais : Seán FARRAGHER, Dublin, Paraclete Press, 1992), ce livre constitue une véritable *somme* fournissant tous les éléments possibles pour partir à la découverte de la figure forte et attachante du fondateur de la congrégation du Saint-Esprit : aussi bien sur le plan historique que sur celui de la dimension spirituelle de sa personne et de ses écrits.

Congrégation du Saint-Esprit, quelques dates :

Les fondateurs : Claude Poullart des Places (1679-1709).
Sa cause a été introduite à Rome en 1989.
François Libermann (1802-1852).
Il a été déclaré *Vénérable* en 1910.

Les fondations : Le Séminaire du Saint-Esprit : 27 mai 1703.
La Société du Saint-Cœur de Marie : 27 septembre 1841.
Union des deux sociétés : 28 septembre 1848.

Les Supérieurs généraux :

Claude Poullart des Places : 1703-1709.
Jacques Hyacinthe Garnier : 1709-1710.
Louis Bouic : 1710-1763.
François Becquet : 1763-1788.
Jean-Marie Duflos : 1788-1805.
Jacques Bertout : 1805-1832.
Amable Fourdinier : 1832-1845.
Nicolas Warnet : 1845.
Alexandre Leguay : 1845-1848.
Alexandre Monnet : 1848.
François Libermann : 1848-1852.
Ignace Schwindenhammer : 1853-1881.
Frédéric Le Vavasseur : 1881-1882.
Ambroise Emonet : 1883-1895.
Mgr Alexandre Le Roy : 1896-1926.
Mgr Louis Le Hunsec : 1926-1950.
Francis Griffin : 1950-1962.
Mgr Marcel Lefebvre : 1962-1968.
Joseph Lécuyer : 1968-1974.
Frans Timmermans : 1974-1986.
Pierre Haas : 1986-1992.
Pierre Schouver : 1992 -...

Béatifications : P. Jacques Laval (1803-1864), béatifié en 1979.
P. Daniel Brottier (1876-1936), béatifié en 1984.

Points de repère :

1er janvier 1732 :	Le Séminaire du Saint-Esprit s'installe au 13 rue des Postes, actuel 30 rue Lhomond, **maison mère** de la Congrégation.
30 juillet 1734 :	Reconnaissance légale du Séminaire du Saint-Esprit.
1er août 1901 :	Le Conseil d'Etat reconnaît l'existence légale de la Congrégation.
1860-1900	Création des Provinces en Europe et en Amérique du Nord.
1962-1965 :	45 évêques spiritains participent au Concile Vatican II. La Congrégation compte alors plus de 5 000 membres.
14 septembre 1966 :	La Maison généralice (le Supérieur général et son Conseil) s'installe à Rome. La maison mère reste la résidence du Supérieur provincial de France.
1976 :	Création de la première Province en Afrique.
1990 :	Création de la première Province en Amérique latine.

Dans ce numéro : L'esclavage, négation de l'humain

Introductions

Cardinal Roger Etchegaray : L'esclavage, négation de l'humain.

Mgr Ambrogio Spreafico : De quelques textes bibliques comme préambule.

L'esclavage, Dieu et l'homme

Aldo Vendemiati : Présupposés anthropologiques de l'esclavage et de son abolition.

Giulio Cipollone : Entre Théologie et Droit, la libération.

Michel Legrain : Éthique chrétienne et esclavagisme.

Joseph-Roger de Benoist : Les deux premiers siècles de traite négrière en Haute-Guinée vécus par les missionnaires catholiques.

Comprendre, traduire, transmettre : l'esclavage dans la littérature

Carminella Biondi : Le personnage noir dans la littérature française : essai de synthèse minimale d'une aventure humaine et littéraire.

Marie-José Hoyet : Écriture et esclavage dans la littérature africaine et antillaise d'expression française.

L'Église, l'esclavage, l'abolition

Lucien Abénon : 1848 : l'abolition de l'esclavage.

Claude Prudhomme : La papauté face à l'esclavage : quelle condamnation ?

Philippe Delisle : L'Église catholique face aux sociétés esclavagistes. L'exemple des îles créoles.

Joseph Bato'Ora Ballong-Wen-Mewuda : Conséquences de la traite négrière.

Conclusions

Jean-Dominique Durand